REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE S. Éminence le Card. VERDIER, *Archevêque de Paris, ancien directeur.*

DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris.*

VINGT-HUITIÈME ANNÉE

TOME LIV





GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXXII

POUR UNE CONNAISSANCE PLUS PARFAITE DU LIVRE DE JOB [1]

(*Fin.*)

§ 4. *La Doctrine*

Avant de résumer la doctrine du livre de Job sur les sujets les plus importants, le P. D. fait des remarques pleines d'intérêt sur des questions relatives à sa forme. Il parle en effet de la *méthode d'exposition* employée par l'auteur, de la *forme dialoguée* à laquelle il a recouru, et du cadre qu'il a choisi.

Sur la méthode d'exposition, le P. D. remarque judicieusement que l'auteur du livre de Job ne s'est point appliqué à développer un plan *nettement* tracé d'avance, suivant nos habitudes occidentales. « Le livre s'élabore d'un mouvement plutôt intérieur, de même que tout vivant possède ce que S. Thomas appelle si bien le *motus ab intrinseco*. Ainsi chaque pas vers le terme dépend du précédent, sans qu'il soit nécessaire que, de prime abord, l'écrivain inspiré ait imposé à son génie une route dont seraient prévues les moindres sinuosités », p. LXXXVIII.

Relativement au genre littéraire, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est la forme dialoguée des discours des amis. Les Grecs et les Latins ont très bien compris les avantages de ce procédé pour la discussion. On en trouve quelques exemples dans la littérature assyro-babylonienne. Mais « ils constituent une nouveauté remarquable dans A. T., car les quelques phrases dialoguées du Cantique des Cantiques (I 7, 8, 11, 15, 16 ; II 10-14 ; IV, etc...) ont la couleur et la saveur d'un duo lyrique, non point d'une discussion poétique », p. LXXXIX.

Au sujet du cadre de la doctrine, le P. D. fait observer : « L'un

1. Cf. R. A., déc. 1931.

des principaux succès de l'auteur est de situer en dehors d'Israel le théâtre de la discussion et de choisir les acteurs parmi ceux que le peuple choisi considère comme des étrangers », p. LXXXIX. Aussi bien que Qohéleth, l'auteur du livre de Job se place au point de vue universaliste et non spécifiquement israélite. Arabes ou Edomites, les personnages représentent la Sagesse des Nations. L'époque visée est celle des patriarches nomades. Toutefois le P. D. fait observer que l'on constatera « beaucoup de manquements à la consigne de rester en dehors d'Israel et de la Loi. Certains indices nous révèlerons que les amis de Job et Job lui-même raisonnent d'après les principes de la tradition juive et avec une conscience formée à l'école d'Israel », p. XC.

A. *Dieu et les êtres célestes*

Job et ses amis, n'étant point israélites, s'abstiennent de prononcer le nom de *Iahvé* et ne servent que très rarement de celui d'*Elohim*. « Leur dieu est naturellement celui des patriarches El-Shaddaï », p. XC. Au lieu de ce nom et de l'un ou l'autre de ses composants, les interlocuteurs se servent quelquefois d'Eloah qui possède un certain cachet édomite.

Les nombreuses doxologies qui se trouvent dans le dialogue poétique, dans les discours de Dieu et dans ceux d'Elihu prouvent qu'El Shaddaï possède les attributs universels. Il est l'auteur des merveilles dans la nature et dans la société. « Tout le livre de Job est dominé par l'idée de ce Dieu unique. Créateur et Souverain Seigneur de toutes choses, il possède les qualités nécessaires à la conservation et à la direction du monde », p. XCI.

Sans vouloir relever tous les éléments de la théodicée commune de A. T., le P. D. s'applique à signaler « quelques traits caractéristiques importants pour la compréhension du problème qui sera posé au cours de la discussion ». C'est aux cieux que Dieu demeure, aussi est-il inaccessible aux hommes, XXIII 8-9. On ne peut connaître la nature de Dieu, car elle déborde les dimensions connues, XI 8-9. « Dans les hauteurs, où il réside, il est entouré d'une cour composée des « fils d'Elohim », I 6, XXXVIII 7, qui sont ses anges, ses serviteurs, ses messagers célestes. Ils sont au-dessus des hommes et peuvent servir d'intermédiaires entre eux et Dieu, V 1, XXXIII 23-24. Dieu peut trou-

ver en eux des tares (IV 17-19 ; V 2, 1, 8 ; XV 14-16), comme il en trouve même dans les cieux et les astres (XV 14-16 ; XXV 4-6), p. XCII. Parmi ces êtres mystérieux, se trouve Satan, « c'est-à-dire « l'Accusateur » par excellence, le rapporteur, l'adversaire en justice... Sa fonction, dans le livre de Job, consiste à nier le caractère désintéressé de la vertu et à mettre en branle les diverses épreuves qui doivent faire de Job un sujet d'expérience... », ibid.

« Soit par lui-même, soit par ses intermédiaires, Dieu fait tout ce qu'il veut. Son action échappe à tout contrôle, XXIII 13-14... Aussi tout vient de lui, la douleur comme la joie. L'auteur de tout ce qui est, c'est Lui », p. XCII.

B. *L'homme* (la vie humaine)

Ce que le P. D. examine dans ce paragraphe, c'est la vie de l'homme sur terre.

En se plaçant à l'époque du livre de Job, c'est-à-dire dans un temps où les révélations eschatologiques se réduisaient à la notion du sheol, le P. D. peut dire en toute vérité : « La vie est l'un des biens les plus mystérieux que Dieu ait accordé à l'homme. C'est la source de tous les autres biens, mais aussi, quand le malheur survient, de tous les maux », p. XCII[1]. On conçoit donc que Job, qui est profondément malheureux, proteste contre la vie et souhaite la mort, III.

L'esprit de vie vient de Dieu (XII 10, X 12, XXXIII 4, XXXIV 14-15). « Dieu est l'auteur de la mort, comme il est l'auteur de la vie ; c'est lui seul qui peut enlever le présent qu'il nous a fait (VI 8-9 ; XXXIV 14-15). » On ne saurait expliquer autrement que par une ferme conviction de ce souverain droit de Dieu, le fait si singulier que l'idée de suicide n'effleure même pas l'âme de Job dans son réquisitoire si véhément contre la vie, p. III.

C'est sous un aspect triste certainement que l'auteur du livre de Job nous a dépeint la vie humaine. Aussi Friedrich Delitzsch

1. Pour nous, qui jouissons des lumières apportées par la révélation chrétienne, la réflexion du P. D. ne reste vraie que si l'on se place au point de vue du salut éternel. La vie est le plus grand des biens, pour ceux auxquels elle procure le salut éternel ; elle est le plus grand des maux pour ceux qui seront damnés. Aussi elle est un don très mystérieux.

a-t-il pu caractériser notre beau poème de *Hohelied des Pessimismus*, cantique suprême du pessimisme.

D'abord Job assimile la vie de l'homme sur terre à un service militaire ou à une journée de mercenaire, VII 1-2[1]. C'est donc à l'accomplissement d'un rude travail que tous les humains sont condamnés.

Dans le malheur, on est abandonné par les parents et les serviteurs, XIX 13-17. Les amis sont trompeurs comme des torrents desséchés, VI 15-17. Ils sont impuissants à consoler ; ce sont « des inventeurs de mensonge, des médecins de néant », XIII 4. « Il faudrait, dit le P. D., citer le ch. XXIV en entier, pour avoir une idée du pessimisme de Job sur l'état de la société, la condition du pauvre et du prolétaire, les crimes qui se commettent partout », p. XCV.

En dehors du travail pénible, la brièveté de la vie vient encore attrister l'homme. Pour donner une idée de la rapidité avec laquelle s'écoule la vie humaine, le poète s'est servi tour à tour des comparaisons de la navette, du vent, du coureur, du vaisseau qui glisse, de l'aigle qui fond sur sa pâture. Cf. VII 6-7, IX 25-26.

Il semble que Job éprouve deux sentiments contradictoires : d'un côté, il hait la vie, et de l'autre il se plaint de sa brièveté. A la rigueur, l'illogisme qui règne au fond de tout cœur humain suffirait à résoudre cette difficulté. Mais, si l'on se rappelle que, pour les contemporains de Job, les perspectives d'outre-tombe s'ouvraient non sur l'éternelle béatitude, mais sur la nuit et le sommeil du sheaol, on comprendra facilement que Job ait préféré l'activité mêlée de souffrances à la torpeur du tombeau.

C. *Dieu et l'homme*

L'homme n'est pas en paix avec Dieu. Trouvant des taches dans les cieux et dans les astres, a fortiori le Seigneur en trouve chez les mortels, IV 17-19 ; XV 14-16 ; XXV 4-6. Et loin de laisser l'homme à ses misères, Dieu le tient sous une surveillance rigoureuse, à laquelle n'échappe aucune action (VII 12, 17-20 ; X 3-7 ; 13-15 ; XIII 25-27 ; XXXIV 21-22).

1. Nous trouvons que cette appréciation du sens de la vie est une des pensées les plus vraies et les plus fécondes du livre de Job. C'est pour n'en être pas assez pénétrés que tant de nos contemporains cherchent le paradis sur terre et se plaignent d'avoir à travailler et à peiner.

« Cette surveillance n'a point, d'ailleurs, uniquement pour objet de prendre l'homme en défaut. Car Dieu désire avant tout l'amendement de l'homme ; les corrections qu'il inflige sont une leçon salutaire V 17, XXXIII 19 ss », p. xcvi.

« Les relations entre Dieu et l'homme sont commandées et réglées par la justice. Dieu apparaît comme un juge (IX 14-16 ; X 13-15 ; XXVII 23 ; XXXI 6... Ses arrêts sont infaillibles et irrévocables (XXXIV 23-28) », ibid.

Malgré des plaintes qui lui sont arrachées par la souffrance (IX 14-16, 17-19, 22, 30-31 ; XVII 11-18 ; XIX 6-12 ; XXVII 2-3), Job réclame constamment le jugement de Dieu (X 2-7 ; XIII 3, 15-24 ; XVI 18-21 ; XXIII 3 ss.) et il a confiance dans la manifestation de la justice divine (XIX 25-27 ; XXXI 35-37).

D. *Devoir et vertu*

Le principal sentiment que l'homme doit avoir envers Dieu, c'est la *crainte respectueuse* (I 1-8 ; II 3). Job est « un homme craignant Dieu ». A lui seul, le mot crainte signifie la piété ou la pratique des devoirs religieux (IV 6 ; XV 4). L'homme qui craint Dieu doit se détourner du mal, marcher dans la voie qu'il a tracée et pratiquer ses préceptes (XXIII 11-12 ; XXXI 7-8), cf. p. xcvii.

Le P. D. ne résiste pas au plaisir de citer les belles descriptions de la justice et de la charité de Job envers les malheureux, les pauvres, les veuves, les orphelins, les étrangers (XXIX 12-17 ; XXX 25 ; XXXI 16-27, 29-32), cf. p. xcviii.

L'efficacité de la prière est exprimée VIII 5-7. Mais cette efficacité exige la pureté et la justice de celui qui prie (XI 13-15 ; XXVII 18-16). « A la prière se joignent naturellement les vœux XXII 26-27 et les sacrifices (I 5, XLII 8). Prières et sacrifices peuvent être offerts pour le prochain I 5, XLII 8-10) », p. xcix.

E. *Péché et Vice*

Les pécheurs sont ceux qui oublient Dieu (VIII 13 ; XXI 14-16 ; X II 15-18), ce sont des hommes d'iniquité (XXII 15), les méchants (VIII 20, 22 ; X 3, XVI 11).

Faire le mal est une sottise. Le pécheur est un insensé, un imbécile (V 2, 3) f. p. c.

« Lors qu'il invente l'examen de conscience de Job, Eliphaz

s'inspire de la Loi et des Prophètes pour cataloguer les fautes : prise de gage sans raison, enlèvement des vêtements aux nus, oppression des veuves et des orphelins, XXII 6-9, traite des enfants XXIV 9, assassinat XXIV 14, adultère XXIV 15, vol XXIV 14° 16, idolâtrie sous forme du culte des astres (XXXI 26-28) » p. CI.

Voir encore la confession négative de Job (XXXI).

F. *La thèse de la Sanction et son Antithèse*

Le point de la doctrine du livre de Job sur lequel le P. D. insiste le plus, c'est la question de la sanction du bien et du mal, pp. CI-CXX.

Le R. P. commence par récapituler les différents livres de l'A. T. pour montrer qu'avant le livre de Job la doctrine de la sanction immédiate régnait exclusivement en Israël. « A travers toute la littérature historique, prophétique, morale, parenétique, on sent passer comme un souffle la justice immédiate qui réclame le bonheur pour les bons, le malheur pour les méchants » p. CII. Le P. Lagrange a dit que l'histoire d'Israël pouvait se ramener à un « pragmatisme à quatre termes : péché, châtiment, pénitence, délivrance »[1]. Après les chutes de Samarie et de Jérusalem, le principe de la sanction fut appliqué aux individus par les prophètes (Jer. XXXI 39-20 ; Eeh XVIII 2, ...Osée X 12-13, etc.), les psalmistes, I 6, XXXVI, LXXIII, XXXIV, 13-15 ; XCII, etc...) et par les sages (Prov. -XIII ; III 7-8, 13-18 ; IV 18-19 ; I 20 ss., 31, 33). « Si l'homme s'est trompé de chemin, il lui reste une ressource : se convertir ! La conversion, le retour à Dieu, est le moyen de recouvrer le bonheur perdu... L'équation entre le crime de la nation et son châtiment a pour corollaire l'équation entre la conversion et la récupération du bonheur perdu » p. CVI. Les prophètes ont adressé au peuple de nombreux appels à la pénitence[2]. Cette doctrine s'applique également aux individus. C'est Ezéchiel qui l'a le plus souvent exposée et le plus fortement

1. *Juges*, p. XXV.

2. Voici une liste, donnée par le P. D., des principaux appels à la pénitence adressés à la nation par les prophètes : Isaie I 18-20; IV 2-6; XLIV 22; XLV 22; LVIII, etc... Jerem. III 4 ss.; IV 1 ss.; XVIII 8 ss. Ezech XXXIII 10, 11. Osée XIV 2 ss. Joel II 12 ss.; Zach I 3 ss. Voir aussi la longue prière adressée par Salomon à Dieu, lors de la dédicace du temple, notamm. I Rois VIII 33 ss., 46 ss.

affirmée. Dans les ch. XVIII et XXXIII notamment, ce prophète assure que le pécheur converti sera justifié et que ses transgressions passées ne lui seront plus imputées, mais que, par contre, le juste perverti perdra le fruit de ses actes de vertu passés et mourra. Pour montrer combien Dieu désire la conversion du pécheur, Ezéchiel dit en son nom : « Est-ce que je désire la mort du méchant (parle d'Adonaï Jahvé) et non point qu'il revienne de ses voies et vive ? » Ez., XVIII 23.

*
* *

L'examen précédent permet au P. D. de dire : « La thèse de la sanction du bien et du mal, dès cette vie, thèse qui s'appuie sur la justice de Dieu rendant à chacun selon ses œuvres est au fond de la morale juive. Les amis de Job ne font que se conformer à la tradition, quand ils raisonnent sur le cas de leur ami, soit pour expliquer ses maux par ses péchés, soit pour l'inviter à découvrir le bonheur par la conversion et la prière », p. CXIV[1].

« Mais Job, continue le P. D., a constaté personnellement que la thèse était caduque. Quand il a raisonné suivant les idées régnantes, il a été victime d'une douloureuse illusion (XXIX 18-20 ; XXX 26). Que faire ? Déclarer simplement que la théorie n'a point la portée qu'on lui donne. Aux raisonnements qui s'appuient sur une conception trop simpliste de la justice divine, il faudra opposer les faits qui tombent sous le contrôle de l'observation quotidienne » p. CXIV.

Et le R. P. de remarquer : « Le caractère vraiment typique du livre de Job est de passer au creuset d'une observation critique les idées régnantes. Job va s'inscrire en faux contre des observations à courte vue... Nous sommes à un moment où des penseurs ont soumis au contrôle de l'expérience une philosophie religieuse trop *a priori*. La discussion entre Job et ses amis est le

1. Ces idées sont exprimées dans tous les discours des trois amis et dans ceux d'Elihou. Aussi nous jugeons inutiles de faire des citations. Les lecteurs voulant néanmoins connaître les textes les plus caractéristiques les trouveront dans l'ouvrage du P. D., pp. CVIII-CXIII.

Nous nous bornons à indiquer ici les textes relatifs à la doctrine de la conversion, condition nécessaire et suffisante pour recouvrer le bonheur.

Eliphaz dit : « Heureux l'homme que corrige Eloah et ne méprise point la leçon de Shaddaï », V 17, 18 et 19, car il convertit et il comble de biens le converti XXII 21-25. Bildad émet la même doctrine VIII 5-7, 21-22; de même Soppar XI 13-19 et Elihu XXXIII 15-30, XXXVI 7-15 ss.

choc entre les constatations de tous les jours et une tradition qui se contente des anciens aphorismes » p. CVIII.

Job espérait le bonheur puisqu'il pratiquait la vertu, et « c'est le malheur qui est venu ». C'est surtout dans son discours final, que Job décrit ses maux XXIX-XXX et qu'il fait le tableau de ses vertus XXX. Et cependant, il est certain de son innocence, il en appelle à Dieu pour l'attester X 7ᵃ, jusqu'à son dernier soupir il est décidé à l'affirmer XXXVII 5-6.

D'ailleurs, « en regardant le monde, Job a constaté que le plus souvent le mal restait impuni, alors que d'aucuns s'imaginent que le châtiment et le malheur s'attachent au mal, comme les effets à leur cause... L'arbitraire divin n'a point le souci de séparer, dès maintenant, le juste et l'injuste quand se produit une catastrophe » p. CXVII, Job IX 22, 24 et surtout XXI où Job décrit le bonheur des méchants 8-12, déclare que Dieu ne se venge pas à leur mort 13-18, 23-26, 30, 32-33, observations confirmées par les témoignages des voyageurs 27-29.

D'ailleurs, l'auteur lui-même, en nous représentant, dans le prologue, Job comme un homme parfait, droit, craignant Dieu, se détournant du mal et ne se révoltant pas quand le malheur est venu, prétend protester contre la théorie voulant que le bonheur suive toujours la vertu.

Job a déjà un certain pressentiment de la vérité, XIX 23-24. Il a le sentiment profond que, si Dieu l'a frappé, c'est parce qu'il lui a plu de traiter ainsi son serviteur[1].

« Les réponses de Jahvé aux sommations de Job légitimeront ce mystère et montreront qu'il est inévitable. L'homme est tenu partout en échec par l'énigme du monde. Son intelligence bornée ne peut que se soumettre, comme le fera Job », p. CXIX.

Le christianisme, par ses révélations sur la rétribution future, permettra d'expliquer, en grande partie du moins, l'énigme de la répartition du bonheur et du malheur en cette vie. Et cette

1. Le P. D. fait remarquer qu'il y a cette différence entre les cas du juste souffrant d'Isaïe XLII, XLIX, L, LIII et Job, c'est que le premier souffre comme une hostie expiatoire à cause des péchés des autres, de ceux de la nation, tandis que Job ne souffre ni pour ses péchés personnels, ni pour ceux de sa nation, mais seulement parce que Dieu l'a voulu ainsi, p. CXVII.

solution, basée sur le caractère de la vie future, avait été déjà entrevue par les derniers livres de l'Ancien Testament. Sag. III, V ; II Macch., II, 45.

« Le livre de Job pose un jalon important sur cette route, il montre comment la suprême justice de Dieu, qui doit s'exercer un jour, comme Job en a conscience XIX 25, n'est point soumise aux lois mesquines de l'esprit humain ; comment la vertu peut exister, sans qu'elle soit fatalement accompagnée de bonheur, comment le malheur peut se rencontrer, même chez l'innocent. » p. cxx.

Hâtons-nous de déclarer que ce sera seulement à la faveur de la vision béatifique que nous pourrons comprendre pleinement le mystère de la conduite de la Providence pour la répartition du bonheur et du malheur en cette vie ; c'est ce que fait très bien remarquer le P. D. : « L'épreuve de Job[1] a commencé, lorsque Dieu l'a permis, elle se termine, lorsqu'il la décide. Elle n'est point le résultat d'un péché, et ce n'est point une conversion qui l'a fait cesser. Dieu seul connaît les motifs de ses propres décisions. L'homme ne peut les assujettir aux exigences de sa logique et de sa morale. Il ne peut qu'adorer en silence le mystère du gouvernement du monde. Le souverain juge exercera sa justice. Mais quand et comment ? Ceux-là ont fait fausse route qui ont cherché à l'expliquer d'une façon trop mécanique. Dieu lui-même les invite à être plus circonspects devant des problèmes, dont la solution n'apparaîtra vraiment que dans la lumière de la révélation divine », p. cxx.

§ 5. — *L'époque de la composition du livre de Job*

Le P. D. pense que le meilleur moyen de découvrir l'époque de la composition du livre de Job, c'est de trouver la place qui lui revient parmi les livres de l'Ancien Testament. « Le livre de Job est en effet une œuvre de tous points israélite, malgré son man-

1. Dans la *Revue Apologétique*, janv. et fév. 1931, pp. 5-21, 150-168, nous avons traité : De la répartition du bonheur et du malheur en cette vie, d'après le livre de Job et d'après la révélation chrétienne.

Le P. D. fait observer que le cours des lois de la nature est une cause des biens et des maux de l'homme et empêche qu'ils soient forcément le résultat de sa conduite : « Les deux ordres, vertu et bonheur, ne se commandent pas mutuellement dans la vie humaine, puisque les maux de celle-ci appartiennent à la nature de l'homme », cxiv.

teau d'Arabie ou d'Edom » et le problème qu'il traite a été traité par d'autres auteurs sacrés. Cf. p. CXXII.

Dans le chapitre réservé à la langue, le P. D. montrera que celle-ci confirme singulièrement la date résultant de son étude comparative.

La méthode employée par le P. D. pour assigner la date du livre de Job, c'est de le comparer avec les divers livres de A. T. ayant traité le problème du juste souffrant et du méchant heureux. Cette comparaison permettra de reconnaître les livres utilisés par l'auteur du livre de Job, ou au contraire ceux qui se sont servis de son œuvre. Le livre le plus récent en date, reconnu comme ayant servi à l'auteur du livre de Job, fournira un *terme a quo* pour l'époque de la composition de son poème. Et le livre le plus reculé en date, dont l'auteur aura utilisé Job, donnera le *terme ad quem* pour dater son existence. Or, il faudra assigner au livre de Job l'époque intermédiaire entre *le terme a quo* et le *terme ad quem.*

Nous ne pouvons songer même pas à résumer ici le travail minutieux de comparaison entrepris par le P. D., pp. CXXI-CXLIII. Tout ce que nous pourrons faire, ce sera de donner les résultats de ce travail.

Pour le juste souffrant, dans Isaïe II et dans Job, le P. D. croit que la priorité revient à Isaïe II[1]. Le tableau du méchant heureux dans Jérémie XII 1-3 a une analogie frappante avec Job XXI 1719. Or le P. D. déclare qu'avec la plupart des critiques, il est porté à faire de Job l'emprunteur. De même du rapprochement du passage, Jér. XX 14-8, où le prophète maudit le jour de sa naissance et de la plainte de Job III, il résulte que la priorité du prophète par rapport à l'hagiographe est plus que probable.

Les deux psaumes XXXVII et LXXIII cherchent à expliquer l'anomalie de l'impie triomphant. La solution qu'ils trouvent dénote une époque plus ancienne que celle du livre de Job. De plus, on constate que Job a fait aux Psaumes des emprunts d'images et même d'expressions : Ps. 1 4 et Job XXI 17 ; Ps. (postexilien), CVII 40 et Job XII 21, 24 ; Ps. CIII 16 et Job VII 10b (identité) ; Ps. VIII 5, CXLIV 4 et Job VII 17 ; Ps. CXLIV 3 et Job VII 16, VIII 9. Le P. D. nous rappelle qu'il a fait plusieurs

1. Les passages paraissant les plus semblables au P. D. sont Job IX 8 et Is XLIV 24, Job XXVI 12-13 et Is LI 9-10.

rapprochements entre Job et les Psaumes, pour les doxologies, les préceptes de la loi morale et les sanctions.

Entre Job et les Proverbes, il y a de nombreux passages semblables : Job XXI 17, XVIII, 5, 6 et Prov. XIII 9b, XXIV 20 ; Job V 17 et Prov. III, 11 ; Job XV 7 et Prov. VIII 25b ; Job XXVI 10a et Prov. VIII, 27b, surtout entre le poème de la Sagesse Job, XXVIII et Prov. VIII et III. Or le P. D. conclut : « L'ensemble des comparaisons nous paraît exiger la priorité du livre des Proverbes.... Le livre de Job, tant au point de vue de la doctrine qu'à celui de la méthode, marque un pas en avant sur le livre des Proverbes », p. CXXXII. Et le R. P. invoque pour ce sentiment les autorités de Hitzig, Merx, Kuenen, Cheyne, Bickell, Budde, Duhm, Davidson, etc...

Des allusions à la captivité semblent se présenter dans Job XII 17-19 (conseillers et prêtres marchant nu-pied, juges rendus fous, ceintures aux reins des rois) et XXVI 7-12 (Elihu), XXXIII 10-13 ; II Rois XXIV et XXV.

Enfin, le P. D. a trouvé un certain nombre d'idées et d'expressions similaires entre Job I 6-7 et Zach. I, 10-11 ; III 1-2 ; IV 10 ; VI 5-7, surtout Satan, précédé de l'article pour désigner l'adversaire par excellence, dans Job I 6 et dans Zach. III, 1 ss., à la différence de I Chron. XXI s. Or « en comparant ces passages entre eux, on n'hésitera pas à reconnaître l'antériorité du prophète qui se sert du style approprié à chacune des scènes qu'il décrit, alors que le Satan de Job recourt à des phrases stéréotypées », p. CXXXIII.

Mais Zacharie est le dernier hagiographe auquel le P. D. constate que Job ait fait des emprunts. En effet, il trouve que le prophète suivant, Malachie, s'est inspiré du livre de Job et notamment des discours d'Elihu. Dans Mal. II 17, III 13-15, il y aurait des allusions aux plaintes de Job sur la faveur accordée par Dieu aux méchants. Il faut remarquer que, dans Malachie comme dans Job, ce sont des fidèles, des craignants Dieu, qui tiennent ces discours. Il existe une ressemblance réelle entre les remontrances adressées par Elihu à Job pour son attitude et les reproches que fait Malachie aux fidèles de son temps pour la même raison. Notamment la formule « Jahvé s'approche et écoute ». Mal. III 16 est empruntée aux discours d'Elihu XXXIII 31.

Ainsi la comparaison du livre de Job avec les autres livres

de l'Ancien Testament a permis au P. D. de trouver et un *terminus a quo* et un *terminus ad quem* pour le Pater. Van Hoonacker date les prophéties Zach. I-VIII des environs de 520 av. Jésus-Christ et celles de Malachie de 450 à 455 av. Jésus-Christ. C'est donc entre 500 et 450 que le livre de Job aurait été composé[1].

Cette date est « singulièrement confirmée » par l'étude de la langue. On constate en effet beaucoup d'aramaïsmes, dans le vocabulaire et dans la grammaire de la langue usitée par l'auteur du livre de Job. Le P. D., après avoir relevé les traits les plus caractéristiques[2], dit : « Ils suffisent à situer la langue du livre de Job à l'epoque où l'araméen pénétrait sérieusement en Israël, c'est-à-dire à l'époque postiexilienne. La déportation en Chaldée et le retour dans la mère patrie eurent pour résultat de mettre les Juifs en contact incessant avec des populations pour qui l'araméen était le lien avec les autres Sémites. Sous la domination des Perses, comme en font foi les papyrus, la langue du commerce et des échanges internationaux était l'araméen. Les colonies juives d'Egypte se servaient de cet idiome et nous avons vu que l'auteur du livre de Job avait fréquenté probablement ses congénères de la vallée du Nil. Son langage confirme les conclu-

1. De la ressemblance entre l'état d'esprit de l'auteur des discours d'Elihu et celui de Malachie, le P. D. conclut qu'à l'époque de Malachie, le livre de Job était édité avec les discours d'Elihou. Mais, si la date du livre de Job doit se placer entre 500 et 450, il en résulte que les discours d'Elihu furent ajoutés peu de temps après la conclusion du reste de l'ouvrage. Et cette conclusion est confirmée par le peu de différences que l'on constate entre la langue de ces discours et celle du reste du livre.

Le P. D. donne un aperçu sur les diverses théories relatives à l'origine du livre de Job, pp. CXXXV et CXXXVI. En voici un court résumé. Le Baba bathra, ou la tradition juive, attribue ce livre à Moïse. Ebrarb et Rawlinson ont soutenu ce paradoxe. S. Grégoire de Nazianze et Calmet lui donnent Salomon pour auteur. Dillmann le date du début du VIe s., Duhm, de la première moitié du Ve. Budde, Peake, Buttenwieser, Kuenen de 400. Halzmann de l'époque des Ptolémées, sous les faux prétextes que les Juifs, avant leur contact avec l'hellénisme, n'avaient aucune propension pour la philosophie et ignoraient la forme dialoguée.

2. Le mot araméen est souvent choisi pour être parallèle au mot hébreu. L'araméen fournit à l'auteur des synonymes qui viennent toujours en second lieu. L'araméen est employé soit pour varier le style, soit parce que le mot appartenant à cette langue a acquis droit de cité, par ex.: *datha* venir, *millel* dire et *malha* parole (34 f), *kaphan* famine, *hiwà* expliquer, *kephim*, *rochers*. (Cephas, le nom de S. Pierre, vient de cette racine grécisée). Quelquefois ce sera l'une des consonnes de la racine qui ne s'expliquera que par une prononciation aramaïsante.

Forme du pluriel *in* au lieu de *im*.

Emploi de *hen*, si, au lieu de *sim*. Cf. p. CXLII.

sions que nous avions données sur sa date et sa personnalité. » p. CXLIII[1].

Naturellement, le P. D., pas plus que les autres exégètes, n'est capable ni d'identifier l'auteur du livre de Job, ni de nous révéler son nom qui est absent de son chef-d'œuvre et que la tradition n'a pas jugé à propos de nous conserver. Tout ce que dénote la critique interne, c'est que le génial poète était juif, mais qu'il a connu l'Idumée, l'Arabie et l'Egypte. Au temps où il habitait l'Idumée et l'Arabie, il était placé à la croisée des routes entre l'Assyrie, la Chaldée, la Syrie, la Palestine d'une part et l'Egypte d'autre part. « Il a vu défiler ces longs convois qui transportaient les marchandises et les idées à travers les déserts, il a interrogé les voyageurs, et il a voyagé lui-même. Sa connaissance de l'Egypte nous paraît incontestable », p. CXXXVI[2].

1. Le P. D. parle encore de l'influence du livre de Job sur les autres livres de la Bible. Il la déclare minime. Lam III 7-9, 12, 14 a pu être inspiré par Job III 7-9, 23 et XVI 12-13. L'auteur de l'Ecclesiaste a pu emprunter quelques traits à Job. Mais les deux auteurs sont si profondément originaux, que Qoheleth a pu trouver de lui-même toutes ses idées et ses images, p. CXXXVII. Le Siracide semble avoir davantage utilisé le livre de Job : Job III 1-3, X 19 et Sir XXIII 19; Sir XXVI 9 et LI 2 (heb.) et Job V 21 (fouet de la langue) — Sir VIII 9 et Job VIII 8 (quelques termes proches) ; Sir IX 5 donne la raison de Job XXXI 1; Sir XXXIX 25 reflète Job IX 5. *Cf. P. D.*, p. CXXXVIII d'autres ressemblances et des similitudes de vocabulaire.

Dans *Baruch* III 15, 20, 23, 31, 32, 33 et 35 on trouve des citations du poème de la *Sagesse* XXVIII 12-13, 33, 35.

Dans la *Sagesse*, on trouve « quelques formules analogues à celles de Job, sans qu'il soit possible de conclure à un emprunt direct ».

Pour les Evangiles, les idées sur la charité se retrouvent presque dans les mêmes termes dans Job XXII 6-7, XXXI 19 et Math. XXV 42-43, 35-36, 37-38.

On constate quelques ressemblances de terminologie entre Job et les Epîtres, cf. P. D. CXXXVIII et CXXXIX.

2. Comme indices des voyages ou des séjours faits par l'auteur dans ces divers pays, le P. D. cite : *cie 'orim*, canaux XXVIII 10; papyrus et joncs VIII 11-12; vaisseaux de jonc IX 26; crocodile (Léviathan) XL 25 ss.; hippopotames (Béhémoth) XL 15 ss. Il sait que ces deux animaux sont associés dans l'art et dans la littérature de l'Egypte. L'autruche XXXIX 15 ss., animal du désert (Arabie, Edom) ; mines du Sinaï XXVIII. Le corail et les perles de la mer Rouge XXVIII 18. L'auteur ne devait point être dépaysé en Egypte. Des Juifs s'y étaient réfugiés avec Jérémie et Baruch. Jér XLIII 5-7, XLIV. Au ve s., il y avait dans ce pays des communautés juives florissantes, comme celle d'Eléphantine. L'araméen y était la langue courante. D'où les aramaïsmes du livre de Job. Cf. p. CXXXVIII.

§ 6. — *Texte et Versions*[1]

Le P. Dhorme a étudié très complètement et avec beaucoup de soin la question « du texte et des versions du livre de Job ».

Il examine d'abord le texte massorétique (pp. CLII-CLVI), puis les Septante (pp. CLVII-CLXIV), les versions filles des Septante, (c'est-à-dire ; la recension hiéronymienne, le syro-hexaplaire, la version copte sahidique, la version copte bohaïrique, la version éthiopienne et la version arabe d'après les Septante (pp. CLXIV-CLXIX), les versions grecques autres que les Septante et notamment celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion (pp. CLXIX-CLXXIV), la Vulgate (pp. CLXX-CLVII), la Peshito (pp. CLXXXIII-CLXXIV, le Targum (pp. CLXXIV-CLXXV) et enfin les versions arabes (p. CLXXV).

Cette longue énumération suffit à montrer que le P. Dhorme, dans son introduction au livre de Job, n'a pas étudié avec moins de soin ni moins d'érudition la critique textuelle que les autres questions. Mais l'on comprendra que, malgré notre dessein de faire œuvre de rapporteur sérieux et fidèle, il nous soit impossible de rendre compte des appréciations du P. D., sur tous ces textes et sur toutes ces versions. Beaucoup de nos lecteurs ne seraient pas intéressés par ces renseignements, et le petit nombre qui serait avide de les connaître sera bien mieux satisfait en consultant le texte même du P. D. qu'en lisant un résumé forcément sommaire et aride. C'est pourquoi nous avons résolu de ne parler ici que des principales conclusions de notre exégète sur l'état du texte massorétique, de celui des Septante, et de celui de la Vulgate.



« Tous ceux qui se sont occupés du livre de Job en hébreu ont rencontré un certain nombre de difficultés qui ne peuvent être attribuées qu'au mauvais état du texte », p. CLII. Pour justifier cette assertion, le P. D. cite, entre autres, les 54 passages où les Massorètes ont noté un *quéré* et un *kethib*, les constatations

1. Avant le chapitre consacré à cette question, le P. Dhorme a étudié la *langue du livre de Job*, ch. X, pp. CXL-CXLIII et *Mètres et Strophes*, ch. XI, pp. CXLIV-CLI. Ayant utilisé largement ces études fort instructives dans notre compte-rendu *de la traduction* du livre de Job, nous nous dispensons d'en parler ici, mais nous conseillons fortement aux lecteurs de vouloir bien les étudier eux-mêmes.

de tous les traducteurs de ce poème comme Houbigant (XVIIIe s.), Merx (1871), Bickell (1894), Beer (1897), les membres du rabinat français (1899).

Quelques altérations ont été faites à bon escient pour écarter ce qui pouvait offenser les oreilles pies. La tradition conservait le souvenir de dix-huit corrections des scribes. Pour éviter la rencontre du nom divin avec un mot choquant, on modifiait le nom, le verbe ou les pronoms suffixes : I5, II 5, 9 (bénis au lieu de maudire), I10, XXXII 3 (substitution de Job à Elohim), VII, 20, IX 19, XXXIV 6 (changements de suffixes)... Mais le P. D. remarque : « le respect des scribes pour les livres canoniques ne permettait point de multiplier ces modifications inspirées par un scrupule théologique. Aussi la plupart des variations du texte sont-elles imputables à des accidents, comme il s'en produit fatalement dans toute tradition orale ou manuscrite », p. CLIV. Ces accidents consistent : en transpositions, parfois de tout un passage (XXIV 18-24, XXVI 1-4, XXIX 21-25, XXXI 33-37, de versets, d'hémistiches, de mots, de lettres ; en mauvaises coupures de lettres ou de mots (antérieurement à la séparation des mots et à la ponctuation) ; en confusions entre les *matres lectionis* « consonnes quiescentes faisant l'office de voyelles) ; en omissions de mots ou de lettres (souvent par haplographie) ; en additions de lettres, de mots, rarement de plusieurs mots (souvent par dittographie) ou de gloses explicatives ; en changement de consonnes semblables par l'écriture ou la prononciation ; dans la ponctuation « c'est surtout dans la ponctuation que se sont manifestées les hésitation des Massorètes, cf les *querê* et les *kethib*. La moyenne de ces erreurs n'atteint point deux par chapitre », p. CLVI[1].

Le P. D. ne veut pas que l'on se laisse trop impressionner par les statistiques des altérations constatées par lui. En effet, ces fautes ne sont pas certaines et d'ailleurs relativement à l'étendue du livre de Job et à sa difficulté, elles sont peu nombreuses[2].

1. Le P. D. donne de nombreux exemples des divers genres de fautes qu'il signale pp. CLIV-CLVI.
2. « Les statistiques dressées ci-dessus n'ont rien d'alarmant. Il faut retenir, d'abord, que les amendements au texte ont un caractère hypothétique et n'autorisent, par conséquent, aucune conclusion absolue. Mais surtout on n'oubliera pas que le livre de Job contient 1069 versets. On comprend aisément que, sur une telle étendue, les fautes de copie ou de dictée, puissent paraître nombreuses, bien qu'elles soient peu fréquentes par rapport à l'ampleur de l'ouvrage. Il serait donc tout à fait injustifié

Aussi, loin de sous-estimer, au point de vue de l'intégrité, le texte hébreu de Job, on doit reconnaître qu'il nous a été conservé dans un état de perfection relative. L'étude des LXX et de la Vulgate nous affermira dans cette conviction.

Comme on le pense bien et comme nous avons eu l'occasion de le dire à propos de sa traduction, le P. D. s'est efforcé, pour les endroits altérés, de retrouver le texte hébreu primitif. Pour cette œuvre, la prosodie ne lui a que très peu servi, la version alexandrine de Job ne lui a été que de peu de secours[1], parce qu'elle est très imparfaite, les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, la Vulgate, la Peshitto et le Targum, bien qu'ayant pour base un texte sensiblement le même que le texte massorétique, lui ont permis de fournir çà et là quelques améliorations, et enfin, sur l'état primitif d'un passage notoirement défectueux, la seule conjecture critique a suffi parfois à l'éclairer. Pour faire comprendre toute la prudence avec laquelle le P. D. s'est servi de ce dernier instrument, nous devons citer ses confidences : « Il faut dans tous les cas procéder avec une grande défiance de ses propres opinions. Souvent, il nous est arrivé d'aligner toute une file d'hypothèses, dont aucune ne paraissait satisfaisante. La palme revient naturellement à celles qui expliquent le mieux comment s'est produite la corruption et qui restent le plus possible en contact avec le texte massorétique. Loin de nous de céder à l'attrait des corrections arbitraires qui conduisent rapidement à un véritable sabotage », p. CLIII.

*
* *

On sait que la version des Septante du livre de Job circulait vers l'an 100 av. J.-C.[2]. Malheureusement, on constate qu'elle est des plus imparfaites. On peut presque dire que c'est une traduction libre.

D'abord, l'auteur s'est accordé beaucoup de licences. « Le plus souvent, au lieu du mot à mot, nous rencontrons une para-

de céder à cette « forte méfiance » qui, au dire de Budde, tendrait à prévaloir chez les modernes à l'endroit du texte massorétique du livre de Job », p. CLVI.

1. On conçoit d'ailleurs que la prosodie, loin d'être une source d'erreur pour les copistes, a été au contraire un moyen de retenir leur attention.

2. En effet, l'addition des Septante XLII 17a-e est utilisée par Aristée l'historien. Or, cet auteur est déjà cité par Alexandre Polyhistor (80-40 av. J.-C.), p. CLVII.

phrase, une explication, un traduction vague. (Cf. p. CLVII, longue liste d'exemples.) L'harmonisation joue un rôle dans la façon d'interpréter certains versets. La spéculation et le scrupule théologique font sentir leur action dans les traductions de quelques mots ou tournures, principalement pour éviter l'anthropomorphisme. ... Le traducteur s'accorde certaines libertés dans l'usage des métaphores et des comparaisons. » On constate encore des interchanges entre nom propre et nom commun, terme concret et terme abstrait, diverses personnes des pronoms ou des verbes, diverses parties du corps. Des négations sont supprimées ou ajoutées.

Le P. D. donne une longue liste d'erreurs, dues à une mauvaise lecture ou à une incompréhension, dont beaucoup amènent des contre-sens et des confusions regrettables, p. CLVIII.

Le traducteur a encore surchargé le texte primitif. Nous trouvons dans son œuvre des doublets, des répétitions, des redondances, parfois de véritables midrasch XLII 17[a-c], I 5, 21, 22, II 9[a-d]. Beaucoup de ces passages ont été ajoutés d'après un autre endroit du livre de Job ou même d'un autre livre de A. T. De petites additions ont été faites pour rendre le texte plus limpide et plus coulant.

Mais la plus grande défectuosité de la version de Job provenait de ses nombreuses lacunes. A la vérité, il ne paraît pas y avoir une grande différence, au point de vue de la longueur, entre le texte hébreu et le texte grec de la plupart des manuscrits grecs que nous possédons. C'est que tous ces manuscrits dépendent des Hexaples d'Origène[1], où les lacunes des Septante ont été comblées, à l'aide de la version de Théodotion. Mais que le texte primitif des Septante ait été sensiblement plus court que celui de l'hébreu, le fait est prouvé par le témoignage d'Origène, par celui de S. Jérôme, qui évaluait les versets manquant à 700 ou à 800[2], par la possession de catalogues stichométriques indiquant les passages du texte primitif et les additions, enfin et surtout par la conservation des signes diacritiques dans quelques manuscrits

1. On compte 1069 versets dans le texte massorétique, 1026 dans le man. B (du Vatican), 1068 dans celui du Sinaï X, et 1100 dans celui d'Alexandrie A. Ainsi le texte de ces quatre manuscrits est un amalgame de la traduction des Septante et de celle de Théodotion, les copistes ayant omis les astériques d'Origène.

2. Cf. préface à sa traduction de Job sur l'hébreu. Aussi ce père déclare que le texte présenté par les LXX était écourté, lacéré, rongé, fétide.

qui sont parvenus jusqu'à nous[1]. En combinant les données fournies par ces précieux manuscrits, le P. D. compte 234 omissions, dont 123 portent sur tout le verset et 111 sur des hémistiches, complets ou partiels. Le P. D. dit qu'en jetant un simple regard sur la liste qu'il a dressée (pp. CCXXI, CLXXII), on pourra se rendre compte que les lacunes n'étaient point dans la même proportion dans tout le livre de Job[2]. On dirait que le traducteur a de plus en plus écourté son texte... L'on sent que sa fatigue augmente au fur et à mesure qu'il avance » p. CCXII. Ces omissions ont été faites arbitrairement. Il n'y avait aucune raison pour écarter de la version grecque les passages omis. Et ces suppressions entraînent une perturbation du sens et du rythme[3].

*
* *

S. Jérôme, au sujet du texte du livre de Job, a accompli un double travail.

Tout d'abord, le grand docteur, ayant constaté que la traduction latine du livre de Job se trouvait, au point de vue de l'intégrité, dans un état d'infériorité lamentable, et qu'il lui manquait sept à huit cents versets, entreprit de combler ces lacunes. Par

1. Ces documents sont deux man. grecs, le *Colbertinus* et le cod. 248 (Holmes-Parsons) qui contiennent, non seulement les astériques et les obèles, mais encore l'attribution des stiques aux auteurs hexaplaires — deux man. de la première version latine de S. Jérôme (obèles et astériques) celui d'Oxford (Bodléian 2426 et celui de Tours (18) édités par le P. de Lagarde — syro-hexaplaire qui contient les signes diacritiques et les attributoins à Théodotion — version sahidique qui omet les passages dus à Théodotion.

Le P. D. a constaté qu'il n'y avait pas un accord parfait entre les attestations de ces divers man. Cependant il dit : « La confrontation des témoins permet pourtant d'arriver à un résultat positif et de fixer d'une façon presque certaine les additions au texte des Septante », p. CLXI.

2. D'après les calculs de Gray, les omissions se répartissent ainsi : 4 pour 100 par chapitre de I à XV, 16 pour 100 de XVI-XXI, 25 pour 100 de XXII-XXXI, 35 pour 100 de XXXII-XXXVII (discours d'Elihu, 16 pour 100 dans les discours de Iahvé et l'épilogue.

3. Le P. D. fait ensuite l'énumération des principaux manuscrits grecs. Il rappelle qu'ils ne fournissent pas le texte pré-hexaplaire, mais qu'ils servent beaucoup à le retrouver. Origène s'est en effet appliqué plus à corriger les lacunes que le texte. Et on connaît par ailleurs les additions de cet auteur. Parmi les onciaux, c'est le man. du Vatican qui a été le moins retouché; le man. d'Alexandrie a été souvent mis d'accord avec l'hébreu et celui du Sinaï a été l'objet de trois corrections, généralement d'après Théodotion, pp. CLXII-CLXIV.

des astérisques, il note[1] les passages ajoutés dans le texte hébreu, et par des obèles il signala les textes absents de l'hébreu. De plus, S. Jérôme s'efforça de corriger les passages dont le sens était incompréhensible. « C'est entre les années 389-392 que s'élabora cette œuvre. » Le P. D. juge ainsi l'utilité de ce premier travail : « Les indications contenues dans la recension hiéronymienne sont utiles surtout pour la reconstruction des Septante d'Origène, ainsi que pour la discrimination entre le grec primitif et les additions postérieures », p. CCXV.

Peu de temps après ce premier travail, S. Jérôme éprouva le besoin de traduire directement sur l'hébreu le livre de Job. Il avait reconnu, en effet, que, dans le texte grec qui lui avait servi pour sa revision, il y avait « des obscurités, des omissions et des altérations[2] ». Il lui sembla que le meilleur moyen de faire disparaître toutes ces défectuosités, c'était de faire un travail entièrement nouveau. S. Jérôme entreprit donc de traduire le livre de Job directement de l'hébreu. Quand le vocabulaire de cette langue ne suffisait pas à lui donner le sens des mots, il recourut à l'arabe ou au syriaque. Enfin, comme, même chez les Hébreux, le sens du livre de Job passe pour être difficile, déguisé, semblable « à une anguille ou à une petite murène qui s'échappe d'autant plus vite des mains qu'on la serre plus fort », S. Jérôme recourut, moyennant un bon prix, aux lumières d'un Juif de Lydda, dont la science était fort considérée parmi ses com-

1. Dans la préface à cette révision, S. Jérôme dit que Job, chez les Latins, gisait dans le fumier et fourmillait de vers, et souvent ne présentait aucun sens. Dans la préface à sa traduction de l'hébreu, il dit qu'avant la révision il manquait au texte latin de Job sept à huit cents versets, « si bien que ce livre écourté, lacéré et rongé, présentait publiquement aux lecteurs son odeur fétide.

2. Tous les détails donnés ici sont empruntés à la préface de la traduction de Job sur l'hébreu. S. Jérôme nous y donne des renseignements fort intéressants. En citant l'exemple d'Origène, il répond à ceux qui l'accusaient de vouloir corriger les Septante. Il nous indique le but qu'il s'est proposé et les moyens par lesquels il l'a réalisé, comme nous l'avons exposé. Il dit que le livre, en dehors du prologue et de l'épilogue, est écrit en poésie Il nous donne ses idées, partiellement vraies, sur la prosodie de ce poème. Revenant à ses chiens (ses détracteurs), il leur déclare qu'il a entrepris son travail, non pour reprendre ses prédécesseurs, mais pour faire disparaître les obscurités, les omissions et les altérations. Il ajoute qu'on peut bien lui permettre à lui chrétien de jouer le rôle que l'on a autorisé le juif Aquila et les judaïsants Symmaque et Théodotion à remplir pour les Septante.

Enfin il laisse libre quiconque de posséder de magnifiques codices, mais pleins d'erreurs, pourvu qu'on lui laisse ses pauvres feuillets corrigés.

patriotes. Grâce à tous ces labeurs, le grand exégète nous déclare « avoir compris tout ce qu'il a traduit », et il nous assure que son œuvre nous reproduira « tantôt les mots (de l'original), tantôt le sens, tantôt l'un et l'autre ».

C'est cette version de S. Jérôme que l'Eglise a adoptée comme son texte authentique. Aussi sera-t-il intéressant de connaître l'appréciation qu'en donne le P. Dhorme.

Tout d'abord, cet exégète constate une certaine dépendance entre l'œuvre de S. Jérôme et les versions antérieures, celles d'Aquila, de Symmaque surtout, de Théodation, des Septante, p. CLXXI. « La Vulgate est d'accord avec T. M. dans les endroits où ont été évitées les expressions choquantes (I 5, 11 ; II 5 ; IX 23). »

Le style de S. Jérôme, dans l'interprétation du livre de Job, est des plus coulants. On remarque même un tendance à la paraphrase et à l'explication » p. CLXXII. Le P. D. signale probablement la véritable cause de cette particularité, quand il dit que ce Père recourut sans doute à ce procédé pour triompher des difficultés que lui présentait son texte. Les latinismes ne sont pas rares. Cf. *ibid.*

Enfin le P. D. signale quelques défectuosités qu'il a constatées dans l'œuvre du grand docteur : cas de double traduction (XXXII 2, XXXVI 13, XLI 25), de petites additions, de raccourcis ou d'omissions, de fusion de deux hémistiches en une seule phrase, de transpositions, de mauvaises lectures de l'original ou de coupures défectueuses de la phrase.

Il est facile de s'apercevoir que les critiques faites par le P. D. à la version de S. Jérôme en elles-mêmes ne sont pas graves. Mais, si l'on se reporte aux références qu'il indique p. CLXXII, on se rendra compte encore que le nombre des petits défauts qu'il signale est bien minime. Aussi entendra-t-on, sans surprise mais avec joie, ce jugement définitif porté sur la version de Job admise comme officielle par l'Eglise : « Ces inévitables accidents ne peuvent faire méconnaître la valeur de cette version. Quand on compare la Vulgate aux Septante, ou à la Peshitto, on s'incline devant l'inestimable supériorité du génie de S. Jérôme, dont le souci de sauvegarder l'*hebraïca veritas* se conciliait avec les exigences de son goût latin », p. CLXXII.

Le P. Dhorme termine son Introduction au livre de Job par un chapitre sur son exégèse (pp. CLXXVI-CLXXVIII).

Les Pères grecs ne nous ont laissé que peu de chose. Ce que nous possédons d'eux se réduit à quelques fragments, peut-être à un commentaire complet de S. Jean Chrysostome[1].

Etant donné que S. Jérôme s'est borné à reviser et à traduire le texte, le commentaire le plus célèbre que nous ont laissé les Pères latins, c'est celui de S. Grégoire le Grand, *Expositio in librum Job,siva Moralium libri XXXV*. Ce commentaire suivi est l'œuvre scripturaire la plus importante du grand pape. Il s'est appliqué à expliquer le sens littéral, à dégager le sens spirituel ou allégorique et à déduire des leçons morales. Pour le sens littéral, S. Grégoire a suivi la version de S. Jérôme qu'il croyait la meilleure, mais il s'est appuyé aussi sur l'ancienne traduction latine. Loin de borner ses efforts à bien mettre en relief le sens littéral, il compare ceux qui se contenteraient de ce sens à ceux qui ne feraient que ronger l'écorce d'un arbre. Aussi Mgr Battifol explique très bien que, si les modernes trouvent des sujets d'édification dans le commentaire de Job par S. Grégoire le Grand, ils ne sauraient s'en contenter au point de vue exégétique[2]. Le P. D. cite encore les commentaires sur Job du B. Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin, et il dit « qu'avec eux nous revenons au souci le plus louable du sens littéral ». Personne ne se méprendra sur la portée d'un tel éloge, et ne croira que ces deux commentateurs ont réalisé une œuvre que leur genre de culture et la science de leur époque les mettaient dans l'impossibilité d'accomplir[1].

Pour l'exégèse catholique à partir du docteur angélique, le P. Dhorme se contente de renvoyer à la nomenclature très complète faite par le P. Knabenbauer dans l'introduction à son *Com-*

1. Dans la bibliothèque laurentienne, à Florence, il existe un commentaire sur Job attribué à S. Jean Chrysostome. L. Dieu en a fait une savante étude, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XIII (1912), p. 640 ss. P. D., p. CCXXVI.

2. « L'exégèse croyante s'édifie des allégories conçues par les Pères, elle ne les retient pas comme l'interprétation qui s'impose. Elle s'attache à ce que les Pères appelaient l'*historia*, elle croit que la lettre doit s'expliquer en elle-même et par elle-même, une fois résolu d'ailleurs le problème du texte original. C'est dire que l'exégèse de saint Grégoire, pour un livre comme Job, ne répond guère à la méthode qui est aujourd'hui la nôtre. L'intérêt des *Moralia in Job* est pour nous dans les réflexions morales que le livre saint suggère à Grégoire. Là Grégoire est un maître ». Batiffol, S. Grégoire le Grand, p. 109.

mentaire sur Job. Nous nous y sommes reportés, et nous avons constaté qu'aucune œuvre ne valait la peine d'être signalée à des lecteurs moins soucieux d'érudition que d'une bonne exégèse du livre de Job.

Dans la bibliographie placée en tête de l'ouvrage du P. Dhorme, nous trouvons la liste des nombreux auteurs qu'il a consultés. Or, parmi tant d'ouvrages, nous n'en rencontrons aucun qui réunisse toutes les qualités de celui que nous venons d'analyser, c'est-à-dire qui soit en même temps profond, savant, orthodoxe, complet et de langue française. En cette dernière langue, nous ne trouvons mentionnés que Le Hir (1873), Loisy (1892), Renan (1894, 5e éd.), et Prat (art. Job, *Dict. de la Bible*, 1903). Mais combien ces ouvrages sont-ils superficiels, en comparaison de celui du P. Dhorme[1] ! Dans les autres langues, comme œuvres de catholiques, nous discernons, en allemand, Bickell (1894), Hontheim (1904), et, en latin, Knabenbauer (1886). Le premier auteur n'a pas fait de commentaire proprement dit : après une brève introduction, il s'est contenté de donner une traduction strophique de Job. Or, nous savons que l'existence de strophes dans le livre de Job est des plus contestables et qu'en tout cas Bickell n'arrive à en trouver qu'en massacrant le texte traditionnel. Dans la *Rev. Bib.* 1905, pp. 122-127, on pourra lire l'analyse critique de l'œuvre du P. Hontheim par le P. Condamin, qui n'a pas eu de peine à y relever beaucoup d'arbitraire, par exemple dans les preuves de l'authenticité des discours d'Elihu, dans la division du poème, dans la strophique, et dans le défaut de justification de la traduction adoptée. Personne ne saurait contester le caractère sérieux des œuvres du P. Knabenbauer comme de celles des autres collaborateurs du *Cursus Scripturæ Sacræ*. Mais il est incontestable que le commentaire du P. Dhorme a une plus grande valeur que celui du R. P. K. sur Job[2]. Dans la longue liste des commentateurs ra-

1. Le Hir n'a guère fait qu'une traduction. Elle dénote un réel progrès sur celles qui l'avaient précédée, mais elle a été bien dépassée depuis. M. Loisy, alors professeur à l'Institut catholique, a donné une introduction sommaire, mais riche de vues pénétrantes et parfaitement orthodoxes. Sa traduction a une réelle valeur. Mais il n'a pas fait de commentaire.

2. Dans les commentaires du *Cursus* 55, le texte biblique n'est pas cité au haut de la page, mais au fur et à mesure après l'achèvement du commentaire du verset précédent. Quoique la Vulgate ait été déclarée authentique par le Concile de Trente et que la version de S. Jérôme ait une réelle valeur, rien ne vaut le texte original pour faire comprendre les nuan-

tionalistes allemands du livre de Job, nous trouvons bien des ouvrages de première valeur, surtout ceux de Budde (1913) et de Duhm (1897). Mais, à côté de qualités solides, ces livres ont de réels défauts. D'ailleurs, ils ne sont accessibles qu'à un petit nombre de lecteurs français. Et ceux-ci ne sauraient être bien satisfaits aux points de vue de la clarté et de la parfaite orthodoxie par ces auteurs allemands et rationalistes.

Cet examen rapide sur les commentateurs du livre de Job qui ont précédé le P. Dhorme confirmera la conclusion qui résulte logiquement, nous le croyons, du long compte rendu que nous venons de faire. Pour avoir une traduction fidèle du texte du beau livre de Job, une explication pénétrante de ses pensées profondes ou délicates et une introduction vraiment suggestive à sa teneur et à sa composition, il nous suffit de lire et d'étudier l'excellent ouvrage du P. Dhorme.

P. Cruveilhier.

ces de la pensée. Pour des lecteurs français, une traduction dans leur langue est tout à fait précieuse. Le P. Kn. ne s'est pas soucié de reproduire autant que possible la forme poétique du livre de Job. Il est regrettable que trop souvent son exégèse se borne à mettre en balance les opinions des devanciers et soit trop timidement personnelle. Quant à l'introduction, pour montrer combien elle est sommaire par rapport à celle du P. Dhorme, il suffit d'indiquer les questions qu'elle traite : sujet du livre, conduite de Job dans l'adversité, auteur du livre et actes de Job, commentateurs du livre de Job, genre d'interprétation adopté (27 pages en tout). Nous pensons que cette critique générale suffit, et qu'il est inutile d'entrer dans les détails. Remarquons, d'ailleurs, que le commentaire de Job est le premier que le P. Knabenbauer a publié et qu'il a paru presqu'en même temps que le premier volume du Cursus S. S. Le premier volume de l'Introduction générale du P. Cornely et le commentaire de Job ont reçu tous deux l'imprimatur en 1884.

UN ENNEMI DE SAINT AUGUSTIN

JEAN LE CLERC

La Patrologie de Migne ne contient pas seulement les œuvres des Pères grecs et latins, l'auteur y a ajouté, et ce n'est pas un de ses moindres mérites, les dissertations des anciens commentateurs. C'est ainsi qu'après les 11 tomes consacrés à saint Augustin, un douzième parut qui comprenait non seulement la vie du saint, une notice sur les éditions et les manuscrits, mais encore des notes et des critiques d'auteurs du xve au xviiie siècle. Il peut être intéressant de savoir comment Migne a choisi ces commentaires. Les a-t-il pris parmi les œuvres des écrivains catholiques, qui étudièrent l'œuvre du docteur d'Hippone ? Il semble qu'il aurait pu y recueillir des remarques aussi variées qu'érudites et retracer ainsi l'histoire de la pensée augustinienne au cours des âges. Mais la tentative, si elle était séduisante, n'était pas réalisable dans une « entreprise » comme celle de Migne ; elle demandait trop de recherches et de lectures. Et puis, pourquoi se livrer à un si long travail quand on avait sous la main exactement ce qui convenait ? En 1703, en effet, avait paru, soi-disant à Anvers, pour faire suite à une édition complète des œuvres d'Augustin, un volume intitulé « Appendix Augustiniana » qui contenait, après des remarques générales, un commentaire sur chacune des œuvres du saint. Migne n'avait qu'à le reproduire et son volume était fait : il n'hésita point.

Or voici, et c'est où je voulais en venir, le curieux de l'histoire. L'édition de 1700-1703 était l'œuvre de protestants militants, elle avait été imprimée à Amsterdam et non à Anvers, le nom d'une ville soumise au Pape étant destiné à la faire accepter par les catholiques. Pierre Mortier, l'éditeur, après avoir reproduit

dans les 11 premiers volumes l'édition récente des Bénédictins, avait chargé un érudit protestant de l'époque, Jean Le Clerc, dit « Clericus », de composer un douzième volume de commentaires. Le Clerc, caché sous le pseudonyme de Phérepon, réunit des remarques d'Erasme, Jean-Louis Vires, Ulimmerus, Sirmondus, Norisius et y ajouta ses propres « animadversiones » ; c'était un mélange d'histoire, de théologie, de philosophie, de grammaire assaisonné d'attaques souvent très violentes contre saint Augustin. Il les présentait dans l'ordre suivi par l'édition des Bénédictins : remarques sur le tome I, sur le tome II, etc. Ce texte, cet ordre, nous les retrouvons mot pour mot dans la Patrologie.

Migne s'est-il rendu compte que l'auteur qu'il citait cherchait bien plus à jeter le discrédit sur Augustin qu'à le commenter, au point que son œuvre suscita une vive opposition, même de la part des protestants ? Oui, sans doute, car il n'a pas reproduit certains textes par trop hétérodoxes de l'Appendix, comme une Apologie de Pélage. Mais il ne semble pas avoir senti la gravité, la virulence des attaques de Le Clerc : « Personne n'ignore, « dit-il, dans une note que Phérépon, ou plutôt Jean Le Clerc, ca- « ché sous ce pseudonyme, est considéré par les catholiques com- « me peu orthodoxe sur bien des points. Mais étant donné que « beaucoup de ses annotations des œuvres de saint Augustin ont « une grande valeur, nous n'avons pas voulu les passer sous si- « lence à cause de quelques passages blâmables ou même erronés « dont tous les gens instruits sauront facilement se méfier[2] ».

Or, n'en déplaise à Migne, ces passages blâmables ou erronés forment la plus grande partie de l'œuvre de Le Clerc. L'auteur ne dit-il pas dans sa préface, que son but est de prouver que saint Augustin n'est qu'un homme comme les autres, sujet à l'erreur dans sa vie et dans sa doctrine. « Ainsi, conclut-il, il ne trompera plus des lecteurs qui seront désormais sur leurs gardes ou que son autorité n'effraiera plus[3]. » Et comme ses attaques sont souvent insidieuses, habilement enveloppées, des lecteurs qui ne seraient pas au courant des questions traitées pourraient fort bien

1. Robertus GENKINS, *Defensio S. Augustini adversus Joannis Phereponi in ejus opera animadversiones Cantabrigiae*, typis academicis, impensis Bichardi Thurlbourne. Biblib. Cantabr. Prostant Venales apud Rob. Keraploch, ad Angelum in coemeteria D. Pauli, London, 1707, in-8°.

2. *Patr. lat.*, tome 47, col. 197.

3. *Appendix Augustiniana*, p. 3.

se laisser influencer. C'est pourquoi il nous a paru utile d'étudier ici ce commentaire que chacun peut lire dans la Patrologie et de discuter les objections qu'il soulève. Nous rouvrirons ainsi la vive querelle que suscita, au moment où elle parut, l'œuvre de Le Clerc et à deux siècles de distance nous pourrons en juger la valeur avec plus d'impartialité. L'intérêt aussi y trouvera sa part, car Le Clerc n'est pas le premier venu. Si son nom n'évoque, aujourd'hui, que de très vagues souvenirs, il fut autrefois celui d'un personnage d'importance qui, à la fin du XVIIe siècle, faisait autorité dans le monde des lettres.

I. — Sa vie, ses œuvres

Il était Genevois. Sa famille, d'origine française, avait quitté Beauvais pour s'établir dans la cité de Calvin au moment de la Réforme, c'est dire son attachement aux principes de la nouvelle religion. Bien vite, grâce à leur piété exemplaire, à leur intelligence aussi, les Le Clerc occupèrent des postes élevés dans la République. Etienne, le père de Jean, fut conseiller d'Etat, Daniel son fils aîné le remplaça dans sa charge. Mais leur rôle politique ne leur faisait pas négliger les études libérales, les belles lettres surtout. David Le Clerc, l'oncle, enseigna l'hébreu et l'histoire à l'Académie de Genève dont il fut plus tard le recteur ; il parlait dix langues tant mortes que vivantes et l'on trouve dans ses œuvres, à côté de doctes traités de linguistique, une étude sur les danseuses de corde, prouvant qu'elles étaient déjà connues au temps d'Hippocrate ! Etienne, le conseiller d'Etat, fut militaire pendant cinq ans, après quoi il s'adonna à l'étude de la médecine qu'il pratiqua avec succès, sans abandonner pour cela l'enseignement du grec. Il transmit à deux de ses fils (le troisième se consacra au commerce) son savoir, qu'ils se partagèrent, pour ainsi dire. L'aîné Daniel exerça la médecine, le second Jean, celui qui nous occupe, se réserva les langues mortes. Les traditions de la Renaissance vivaient encore chez les Le Clerc. Au XVIe siècle, ils auraient fait bonne figure parmi les humanistes, et je les vois fort bien en relations épistolaires avec les Erasme, les Budé, les Estienne.

En résumé, un sérieux attachement au protestantisme, un amour du savoir intellectuel dans toutes ses branches et spéciale-

ment dans les lettres, tel est l'héritage que Jean reçut de ses ancêtres et qu'à son tour il fera fructifier.

Il naquit à Genève le premier mars 1657, son père, nous l'avons vu, était Etienne Le Clerc, sa mère Suzanne Gallatin. A huit ans on le mit au collège où il se fit remarquer par sa vive intelligence. A treize ans, enfermé dans sa chambre, il lisait Tite Live en français, doué d'une mémoire prodigieuse et d'un sens du rythme vraiment extraordinaire chez un enfant, il composait avec facilité ses vers latins et souvent rédigeait ceux de ses camarades. Il termine sa philosophie en soutenant une thèse brillante sur l'Essence de la matière. Puis il consacre une année à une sérieuse révision des humanités grecques et latines auxquelles il ajoute l'étude de l'hébreu. A dix-neuf ans, il entre à l' « auditoire » en théologie. Il songeait à se faire pasteur, mais un esprit aussi indépendant que le sien ne pouvait guère se plier au fatalisme de la religion calviniste. Il croyait trop au pouvoir de l'homme pour admettre que le salut ne dépend pas de nous, mais de Dieu qui de toute éternité a choisi ses élus, sans qu'il soit possible aux autres malgré leurs efforts d'atteindre au bonheur éternel. C'est pourquoi il ne se pressait point de se faire consacrer et cherchait avidement la lumière pendant des séjours à l'étranger.

Il passa une année à Grenoble comme precepteur du fils de M. Sarazin de la Pierre, après quoi il reçut à Genève l' « Imposition des mains », sans s'attacher, cependant, à aucune Eglise.

Revenu en France, toujours en quête de la Vérité, il y connut l'école arminienne de Saumur dont il avait déjà pu entendre parler par les œuvres de son grand oncle Etienne de Courcelles. Et tout de suite, il fut séduit.

L'Arminianisme est une secte protestante, fondée, il y avait alors près d'un siècle, par un théologien hollandais, Arminius (1560-1609). Esprit hardi, cet Arminius « blâmait ouvertement Calvin, Bèze, Zanchius et les autres que l'on regarde comme les colonnes du Calvinisme[1] ». Il attira à lui tous ceux que rebutait la rigidité de la doctrine de Calvin et se trouva bientôt à la tête d'un parti qui prit le nom d'Arminien ou de remonstrant. Sa doctrine s'appuyait sur ce principe qu'il n'y a pas d'élection

1. BOSSUET, *Histoire des Variations*, XIV-17.

absolue ni de préférence gratuite. Dieu offre à tous les hommes et surtout à ceux auxquels l'Evangile est annoncé, des moyens suffisants de se convertir dont les uns usent, les autres non, et l'élection n'est jamais que conditionnelle, chacun pouvant tomber dans un péché grave d'un moment à l'autre.

C'était, en résumé, la condamnation de la Prédestination, l'affirmation de la liberté complète de l'homme, aux dépens de la toute-puissance de Dieu. De là à reconnaître chez l'homme une nature originellement bonne et à nier la transmission du péché, d'Adam, il n'y avait qu'un pas que franchirent, tout en s'en défendant, Arminius et ses partisans. Cette hérésie, comme le dit Bossuet, ressemble fort au Pélagianisme. Les Arminiens, d'ailleurs, feront l'apologie de l'ennemi de saint Augustin.

Une pareille doctrine fit scandale parmi les Calvinistes de Hollande. Un synode général, réuni à Dordrecht en 1618, condamna les Arminiens. La politique s'en mêlant, on les pourchassa de tous les côtés. Des luttes terribles s'engagèrent. Puis, peu à peu, le calme revint, tout s'apaisa, il n'y eut qu'une secte de plus. Les Arminiens ouvrirent une faculté de théologie à Amsterdam, une autre à Saumur.

Le Clerc, dès qu'il les connut, se mit du nombre de leurs disciples. C'est qu'il trouvait, dans les croyances arminiennes, la solution des problèmes qui, depuis des années, le tourmentaient. La réhabilitation de l'homme, de ses instincts naturels le charma, comme elle devait charmer peu après un autre grand citoyen de Genève. Mais, contrairement à Jean-Jacques, Le Clerc vécut toujours conformément à la plus austère morale que lui avait transmise son hérédité calviniste. S'il se sépara spirituellement de ses ancêtres, il n'en profita pas pour s'émanciper dans ses mœurs. Et si, poussant à bout ses idées, il en vint, bien qu'il le niât, au socinianisme, il n'alla jamais jusqu'à l'athéisme, figure typique de cette fin du XVIII[e] siècle où germaient déjà, soigneusement cachées, les doctrines hardies du siècle suivant.

Profitant, cependant, de la liberté que lui permettait sa nouvelle religion, Le Clerc attaqua dans un livre qui parut à Saumur en 1679, le mystère de la Sainte Trinité et celui de l'Incarnation[1]. On pense bien que de telles théories n'étaient guère de

1. *Liberii de Sancto Amore* (J. Clerici) *Epistolae theologicae in quibus varii scholasticorum errores castigantur.* Irenopoli, 1679.

mise à Genève. Ce fut un véritable scandale. Le nouveau converti sentit peser sur lui la suspicion générale. Comme il désirait dire et écrire ce qu'il pensait, il quitta sa ville natale et gagna Londres où il prêcha un hiver. Mais sa santé ne s'accommodait pas du climat brumeux de l'Angleterre, il ne put y séjourner plus de six mois. Nous le retrouvons ensuite à Amsterdam où il se fixera définitivement. Il habite avec un moine napolitain converti au protestantisme, Grégorio Leti, dont il épouse la fille Marie en 1691. S'il trouva en sa femme une compagne accomplie, il n'eut pas le bonheur de voir grandir à son foyer de jeunes têtes. Car quatre enfants, fruits de son mariage, moururent en bas âge, un seulement, délices de ses parents, vécut jusqu'à huit ans.

A Amsterdam, Le Clerc prêche à l'église des Remonstrants, mais ses idées hardies l'ayant fait interdire par les ministres wallons, il se tourne vers le professorat. Dès 1684, il occupe à la faculté arminienne les chaires de philosophie, hébreu et belles lettres, auxquelles il joindra un peu plus tard celle de l'histoire ecclésiastique.

Le voici arrivé au point culminant de sa carrière, car il est en pleine possession de ses facultés intellectuelles. Connu à Amsterdam, il est en relation avec les principaux érudits de l'époque : Bayle, Limborch, Locke, etc... il fait figure d'autorité. Bossuet lui-même parle de lui comme « d'un remonstrant de Hollande bien connu[1] ». Si nous voulons nous faire une idée de son physique, consultons Van der Hœven son biographe, nous y verrons qu'il avait alors : un visage gai, souriant, presque doux, un front haut, des yeux brillants, un nez légèrement moqueur[2].

Grâce à sa robuste santé, il est infatigable, non content d'enseigner, il publie livre sur livre, parfois il a six ouvrages à la fois sous presse. Tous les sujets le tentent : philosophie, histoire, géographie, exégèse, théologie, linguistique. Il commente, cite les uns et les autres et souvent exprime des idées neuves et hardies. C'est une vie de Richelieu[3], une traduction de la Genèse avec une paraphrase, un commentaire philologique, des notes critiques et des tables chronologiques[4], une dissertation sur le

1. Bossuet, Addition, p. 46.
2. Van der Hoeven, *De Io Clerico.*
3. *La vie du Cardinal Duc de Richelieu, principal ministre d'Etat de Louis XIII*, 2 vol. in-8°, Cologne, 1695.
4. Traduction et Commentaire de la Bible : Genesis sive Mosis prophetae liber primus, 1 vol. in fol. Amstelodami, 1693.

Pentateuque[1], dans laquelle il prétend que Moïse n'est point l'auteur de ce livre, un Art critique ou Conseils pour l'art d'entendre les anciens livres[2], plein d'aperçus et d'idées parfois très justes sur la critique des textes. Ici il s'en prend aux Calvinistes, là à Bayle dont il ne peut accepter l'athéisme, là encore aux Catholiques. On lui répond, il réplique sans douceur, avec l'aigreur et l'irritation d'un homme de cabinet qui n'admet pas la contradiction, car « il avait, nous dit encore son biographe, un tempérament cholérico-sanguin[3] ».

Son œuvre la plus importante, celle qui fut l'objet de toute sa prédilection et qui nous fait le mieux connaître son esprit, est la collection des Bibliothèques : Bibliothèque universelle[4], 25 volumes, Bibliothèque choisie[5], 28 volumes, Bibliothèque ancienne et moderne[6], 29 volumes. C'est une sorte de revue dans laquelle il faisait entrer des extraits d'ouvrages importants, des analyses d'œuvres disparues, des critiques de livres récents, des biographies d'hommes illustres, etc... Pour donner une idée de la variété des sujets traités, voici quelques titres pris au hasard dans la table des matières de la Bibliothèque choisie :

Osiris : cérémonies que faisaient les Egyptiens en le cherchant.

Ouïe : sert à juger de la distance des corps éloignés aussi bien que la vue.

Os des animaux, leurs usages.

Grégoire XI, pape, son histoire.

Perroquets du Japon, leur trachée-artère.

Xisuthrus, le même que Noé.

On peut juger du prodigieux travail que dût fournir Le Clerc pour mener à bien cette œuvre pour laquelle il n'eut que de très

1. Traduction et Commentaire de la Bible : Pentateuchus, sive mosis prophetae libri quinque, 2 vol. in fol. Amstelodami, 1696.

2. *J. Clerici Ars critica in quo ad studia linguarum latinae graecae, hebraicae via munitur, veterumque emendandorum ratio traditur.* Amstelodami 1697, 2 vol. in fol.

3. Van der Hoeven, *op. cit.*

4. *Bibliothèque universelle et historique*, par Jean Leclerc, Corand de la Crose et Jacques Bernard, 25 vol. in-12°, Amsterdam, 1686-1693.

5. *Bibliothèque choisie pour servir de suite à la bibliothèque universelle*, par Jean Le Clerc, 2 vol. in-8°, Amsterdam, 1703-1713.

6. *Bibliothèque ancienne et moderne pour servir de suite aux bibliothèques universelle et choisie*, par Jean Le Clerc, 29 vol. in-12°, Amsterdam, 1714-1730.

rares collaborateurs. C'est qu'il ne regardait pas à la peine lui qui fréquemment répétait ces vers d'Horace :

« ...Nil sine magno
« Vita labore dedit mortalibus[1]... »

Mais si après la lecture de ses œuvres Le Clerc nous apparaît comme un grand érudit, nous ne le placerons pas, cependant, parmi les hommes de génie. C'était un vulgarisateur qui avait beaucoup lu plutôt qu'un profond penseur. Souvent il a exprimé des idées originales, plus souvent encore il reprend en les développant les idées des autres. Tel qu'il est, néanmoins, il contribua au mouvement général des esprits en cette époque d'intense activité intellectuelle, c'est pourquoi il est juste de ne pas l'oublier.

Son travail excessif l'avait usé avant l'âge ; en 1708, il eut une première attaque de paralysie, quatre ans plus tard, il perdit la parole et ses idées jusqu'alors très nettes se brouillèrent. Homme de devoir malgré tout, il voulut encore écrire et c'était un spectacle navrant que de voir ce vieillard épuisé remplissant de mots incohérents des feuilles et des feuilles que son secrétaire devait jeter au feu. Il se survécut ainsi quelque temps et mourut en 1736.

Tel que sa vie nous l'a fait connaître, tel nous le retrouverons dans son commentaire de saint Augustin : érudit protestant aussi austère sur le chapitre de la morale que hardi sur celui du dogme, souriant, ironique, mais le plus souvent âpre, violent contre ceux qui ne partagent pas son avis.

II. — Le Clerc et saint Augustin

L'éditeur Pierre Mortier avait donc chargé Le Clerc de composer un commentaire littéral, grammatical, historique et philosophique des œuvres de saint Augustin pour guider les lecteurs inexpérimentés en leur expliquant le texte et en leur montrant que ce Père « dont ils parlent presque comme d'un oracle[2] » doit être traité comme n'importe quel autre homme, sujet aux erreurs, et peut-être à des fautes plus graves.

Nous n'avons pas ici à parler de la partie historique, grammaticale, etc... du commentaire. Qu'il suffise de dire que Le Clerc

1. Horace, *Sat* I 9 (59-60).
2. *Appendix*, p. 3.

y fait preuve d'une érudition étendue si bien que quelques-unes de ses annotations ont été reprises dans des éditions modernes des Confessions. Et passons à la deuxième partie, celle qui est de beaucoup la plus considérable : les attaques contre saint Augustin.

Dans sa Bibliothèque choisie, Le Clerc fait un compte rendu de l'Appendix Augustiniana ; après une analyse du volume, il explique les intentions de Phérepon en le composant. Le passage vaut la peine d'être cité, il nous donnera le plan à suivre pour notre étude :

« L'auteur, nous dit-il, a cru pouvoir parler de saint Augustin « comme d'un autre homme qui n'est point inspiré et le contre- « dire quand il juge qu'il se trompe. Ces gens-là ne sont pas « moins censurables que les ecclésiastiques d'aujourd'hui quand « ils suivent leurs passions plutôt que l'Evangile... Comme saint « Augustin ne savait ni grec ni hébreu et qu'il n'avait étudié « l'Ecriture que dans une mauvaise version latine, Phérepon qui « a fait le fort de ses études des originaux ne peut guère parler « avec estime de ses explications particulières. Il ne fait pas grand « cas non plus de la manière de déclamer de ce temps-là et des « raisonnements populaires qui pouvaient paraître bons aux « Numides et aux autres Africains qui étaient des peuples très « ignorants et très corrompus. Tous les airs de dévotion que l'on « trouve dans l'antiquité, n'empêchent pas l'auteur de condam- « ner les fraudes pieuses dont elle s'est servie sans nécessité et « les persécutions qu'elle a faites à ceux qui se sont trouvés les « plus faibles contre les commandements exprès de Jésus-Christ « et de ses Apôtres. On doit juger des gens non seulement par « leurs paroles, mais plus encore par leurs actes qui ne sont pas « toujours conformes à ce qu'ils disent... Si quelqu'un ne sa- « chant que le français faisait le grand docteur sur la Bible par- « ce qu'il pourrait lire la Version de Genève et déclamer avec « facilité sur toutes sortes de passages, il est certain qu'on se « moquerait de lui. Mais saint Augustin n'avait rien à craindre « de semblable en Numidie, ni en Afrique où peu de gens enten- « daient le grec et personne l'hébreu. Les ecclésiastiques de ce « siècle-là, dans les autres provinces de l'Empire romain, « n'étaient guère plus habiles, ce qui fit que tout ce qu'il faisait, « fut reçu avec grands applaudissements. Les siècles suivants fu-

« rent encore moins éclairés, si bien que sa réputation est venue « jusqu'à nous de main en main au travers de ces siècles bar- « bares, jusqu'à ce qu'on ait eu plus de lumière. Depuis, si on « a continué à en parler avec de grands éloges, c'est en partie « par coutume, en partie par intérêt de parti parce qu'on l'a « trouvé favorable à de certains dogmes dont on s'est laissé « prévenir[1]. »

Le ton de ce texte, on le voit, est très violent ; les principaux griefs de Le Clerc contre saint Augustin y sont énumérés : c'est un ignorant, un hypocrite qui ne doit sa réputation qu'à l'obscurantisme du siècle où il vécut et aux querelles de partis de notre époque. Ces critiques partent de deux mobiles et c'est ainsi que nous les présenterons : Le Clerc érudit ne pardonne pas à Augustin son ignorance ; protestant et qui plus est Arminien ou néo-Pélagien, il lui reproche d'agir par intérêt sans s'occuper des commandements de Jésus-Christ et des dogmes de l'Eglise, il attaque donc d'une part ses connaissances, de l'autre ses croyances religieuses et sa personne même.

Pour discuter la valeur des critiques, nous aurons souvent recours au livre que Muratorius fit paraître à Modène en 1712 intitulé : Lamindi Pritanii de ingeniorum moderatione in religionis negotio ubi quae jura, quae frena futura sint homini Christiano in inquirenda et tradenda veritate ostenditur : et Sanctus Augustinus vindicatur a multiplici censura Johannis Phereponi ». La Défense de la Tradition et des Pères de Bossuet nous servira aussi, car Richard Simon auquel s'attaque l'évêque de Meaux soutenait des théories très voisines de celles de Le Clerc[2].

Les attaques de Le Clerc érudit : ignorance de l'hébreu

Pour Le Clerc, la faute la plus grave que l'on puisse reprocher à saint Augustin c'est son ignorance des langues grecque et hébraïque. Le grief n'est pas nouveau, dès le IVe siècle saint Jérôme l'avait formulé et au cours des âges les détracteurs, quelquefois même les amis de saint Augustin se sont plu à l'opposer au solitaire de Bethléem, la science éclairée et intelligente de celui-ci faisant ressortir les lacunes dans les connaissances de celui-

1. *Bibl. ch.*, tome I, p. 397 sqq. Ce texte est en français.
2. Pour plus de détails cf. MARGIVAL, *Le Clerc et Richard Simon* dans la Revue d'histoire et de littérature religieuse, 4e année, p. 124 sqq.

là. Erasme, par exemple, fut un partisan de saint Jérôme contre saint Augustin. Les Sociniens le suivirent dans cette voie et Le Clerc leur disciple inavoué, mais fidèle, renouvelle à son tour la querelle. Il en change cependant un des termes, car s'il loue quelquefois Jérôme, il a montré assez « clairement, nous dit-il, dans ses Quaestiones Hieronimianae jusqu'à quel point son éru-« dition dans les deux langues grecque et hébraïque est éten-« due[1] », « elle ne fut pas si grande que beaucoup se le figu-« rent... mais comparé aux autres, il était très instruit[2] ». Jérôme ne sera donc pas, pour Le Clerc, l'adversaire d'Augustin, le modèle qu'il lui proposera de suivre, c'est sa propre personne qu'il substituera à celui qu'il appelle dédaigneusement le « Prêtre de Stridon ». S'il ne le dit pas expressément, on sent très bien que telle est sa pensée : « Puisque je me suis donné la peine d'apprendre le grec et l'hébreu, il est inadmissible qu'Augustin n'en ait pas fait autant. » Et il a si bien conscience de la difficulté qu'a présentée pour lui l'étude de ces langues, du travail opiniâtre qu'il dut fournir que sa fureur ne connaît plus de bornes quand Augustin demande à Dieu de lui révéler le sens des pages de la Genèse[3].

« Prière religieuse certes et digne d'un évêque, nous dit-il, « mais il fallait y joindre l'étude des langues dans lesquelles « était écrite l'Ecriture et réunir les garanties nécessaires pour la « comprendre. C'est ainsi que doit agir celui qui veut interpréter « la Bible devant une assemblée et publier ses écrits. Le secours « de Dieu n'a pas pour but de nous instruire de ce que nous « désirons savoir par une inspiration intérieure, sans l'interven-« tion de nos facultés. Il augmente au contraire les forces de « l'âme et du corps pour que nous nous en servions, et, s'il lui « plaît, il nous aide à comprendre ce qui échappe à la pénétra-« tion humaine. Si Augustin avait mis en pratique ces vérités « qu'il connaissait, il aurait été exaucé sans aucun doute. Mais « comme il a négligé de le faire, il n'a compris dans l'Evangile « que ce qu'un homme malhabile dans la critique et les langues « pouvait comprendre[4]. »

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 498.
2. *Ibid.*
3. *Confessions XI*, 2-3. Pour restreindre le sujet nous emprunterons nos exemples presqu'uniquement au commentaire des Confessions et à celui de la Cité de Dieu, ce sont les plus étendus et les plus significatifs.
4. *Pat. lat.*, t. 47, col. 215 et aussi 216.

Et comme preuve de ce qu'il affirme, il a minutieusement relevé chacune des fautes d'interprétation dans les œuvres du Saint Docteur. Ici c'est un nom propre qui le trompe[1], là un hébraïsme[2] qu'il interprète de façon compliquée, car il lui arrive souvent pour les plus petits détails de « soulever une tempête dans un verre d'eau[3] ». Et voici comment Le Clerc corrige une erreur plus grave : « L'Apôtre, nous dit Augustin[4], parle de temps « éternels et il veut désigner par là, non des temps à venir, « mais, chose étrange, des temps passés. Dieu a promis la vie « éternelle avant les temps éternels. » — « Avant d'aller plus « loin, reprend notre critique, j'indiquerai en quelques mots le « vrai sens du passage : χρὸνοι αἰώνιοι . comme le montrera « Hugo Grotius, désigne les temps anciens, les mots hébreux « (qu'il cite ici) signifient un temps long, non éternel. Cf. Jonathan Mich. Paraphrase chaldaïque, v, 2. Donc l'Apôtre veut « dire ceci : La vie éternelle promise il y a longtemps, doit nous « être révélée par le Messie un jour. Cf. Rom xvi, 25. Tim. II, « (1-9. La chose ne peut être obscure pour qui sait l'hébreu et lit « ces pages et d'autres semblables[5]. »

Pour mémoire, citons encore les Confessions xiii 24 et la Cité de Dieu ix 23-xvii 11 et 17 où Le Clerc relève d'autres erreurs d'interprétation. Cependant dans son triomphe, il dépasse la mesure et il en vient à reprocher à Augustin un commentaire de l'Apocalypse que les exégètes ont toujours approuvé[6]. Mais, en général, il faut bien le reconnaître, les attaques de Le Clerc ne sont pas dénuées de fondement. Saint Augustin a commis incontestablement des fautes dans l'interprétation des livres saints parce qu'il ignorait l'hébreu et qui plus est qu'il se méfiait de ceux qui comme saint Jérôme traduisaient de l'hébreu en latin. Pour le grec, cependant, on s'est toujours plu, parce que, dans les Confessions, Augustin nous dit qu'il ne l'aimait guère, à déclarer qu'il le savait fort mal. Il ne le lisait pas aussi couramment que le latin, c'est entendu. Mais, comme le dit très bien Bossuet, « il a toujours pu lire tous les livres grecs qu'il avait

1. *Ibid.*, col. 489.
2. *Ibid.*, col. 473 et 481.
3. *Ibid.*, col. 212.
4. *Cité de Dieu*, XII, 16.
5. *Pat. lat.*, t. 47, col. 479.
6. *Ibid.*, col. 503.

besoin de connaître[1]. » D'ailleurs Le Clerc qui lui reproche souvent d'ignorer la langue d'Homère ne cite aucun fait probant.

Quoi qu'il en soit, nous voudrions voir chez notre critique un peu plus de cette douceur chrétienne dont il fait si grand cas. Son triomphe qui n'est au fond que partiel, le rend arrogant, il insiste, écrase saint Augustin de son mépris. « Lorsque, a dit « Bossuet, dans une phrase qui semble écrite pour Le Clerc, on « croit que c'est tout savoir que de savoir les langues et la gram- « maire, on ne veut qu'éblouir le monde et l'on s'imagine fer- « mer la bouche aux contredisants dès qu'on allègue un hébraïs- « me ou un hellénisme. Je dirai même que dans le grec et l'hé- « breu de notre auteur, il y a plus d'ostentation que d'uti- « lité[2]. »

La Version des Septante

A cette question de l'ignorance de l'hébreu, s'en rattache une autre très importante pour Le Clerc, celle des Septante. On sait quel respect avait saint Augustin pour cette version de la Bible qu'il considérait comme inspirée du Saint-Esprit : « Il y a, dit- « il[3], plusieurs traductions de la Bible, celles d'Aquila, de Sym- « maque, de Théodotion et une cinquième, mais l'Eglise a reçu « celle des Septante comme si elle existait seule et les peuples « grecs chrétiens s'en servent ignorant même pour la plupart « qu'il en existe une autre. » Cependant, il y a entre les Septante et le texte hébreu de nombreuses divergences, Augustin l'a souvent reconnu, parfois même il donne raison à l'original, sans accuser néanmoins la traduction d'erreur : « Dans ce cas, dit-il[4], « un mystère se cache sous la Version prophétique des Septante, « car l'esprit était en eux quand ils interprétaient la Bible », et il leur a soufflé une autre traduction divine comme la première. Dans l'histoire de Jonas, par exemple, d'après l'hébreu, Jonas dit aux Ninivites : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite », d'après les Septante : « Encore trois jours ». En présence de ces deux textes, Augustin ne se trouble pas, il accepte l'original avec ses quarante jours comme conforme à la vérité

1. *Défense de la Trad.*, p. 201.
2. BOSSUET, *Remarques part. sur le N. Test.*, etc., p. 25.
3. *Cité de Dieu*, XVIII, 43.
4. *Ibid.*

historique, et trouve à celui des Septante une interprétation allégorique. Les trois jours représentent le temps que passa au tombeau Notre-Seigneur dont Jonas est l'image. Ainsi les Septante éveillent l'attention du lecteur en lui faisant rechercher le sens qui se cache sous leur traduction.

« Cette explication, s'écrie Le Clerc, n'a pas la plus légère apparence de vraisemblance. Les Septante, par cela même qu'ils se reconnaissent traducteurs, s'engagent à exprimer en grec ce qui est écrit en hébreu. S'ils manquent à ce devoir, ils ne peuvent éviter le reproche d'ignorance, de négligence ou de mauvaise foi[1]. »

Non, il ne faut pas le dissimuler, il y a chez les Septante des fautes commises par eux ou par celui, quel qu'il soit, qui rédigea cette traduction. « Ils lisaient mal les mots hébreux sur leur exemplaire, confondaient des lettres voisines, ignoraient le sens des mots rares, ne comprenaient pas les passages obscurs et souvent aussi les passages clairs. Ce sont bien là les fautes d'un esprit humain sujet à l'erreur et non d'un esprit divin. Si Augustin ne put s'en rendre compte par lui-même, il aurait dû se taire sur un sujet qu'il ignorait presque complètement plutôt que de répandre tant de vaines paroles[2]... »

D'où vient donc l'autorité incontestable qu'eut jusqu'à la fin du IVe siècle la traduction des Septante ? Elle s'appuie d'après Le Clerc sur trois raisons principales. « La première est la légende absurde du pseudo-Aristée, sur la façon dont ces interprètes avaient traduit l'Ancien Testament exactement de la même manière quoique enfermés chacun dans sa cellule. Fable dont autrefois se railla Jérôme et dont maintenant se moquent semblablement tous les gens un peu instruits... La deuxième raison fut l'ignorance dans la langue hébraïque de quelques Juifs et Chrétiens qui n'avaient jamais comparé cette traduction avec le texte hébreu... La troisième raison, enfin, est la plus grave si l'on considère la prudence charnelle, mais la plus faible si l'on tient compte de la seule vérité. La voici : si l'on admettait l'opinion de Jérôme sur les fautes de la version des Septante et la nécessité de revenir au texte hébreu, c'en était fait des livres et des opinions d'innombrables thé-

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 500.
2. *Ibid.*, col. 499.

« teurs et interprètes de l'Ecriture, grecs et latins qui auraient
« vu ainsi anéantie la plus grande partie de leurs travaux. Ils
« auraient dû garder un silence honteux sur ce dont ils avaient
« coutume de parler du haut de la chaire avec une grande assu-
« rance et un ton solennel. Admirez, maintenant, scrupuleux
« lecteur, pourquoi ces hommes disaient qu'il fallait croire ce
« qui devait être vrai pour servir leurs intérêts[1]. »

Nous n'essaierons pas ici de donner raison à saint Augustin pour le fond alors que l'Eglise s'est rangée à l'opinion de saint Jérôme en adoptant sa traduction comme Vulgate. Remarquons, cependant, qu'il est bien injuste, lorsque l'on étudie un auteur, de ne voir qu'une partie de ses œuvres. Il faut user de plus de ménagements quand on dénonce une erreur que l'auteur a rétractée plus tard. Dans le De Doctrina Christiana (XI-16) en effet, Augustin recommande à ceux qui veulent expliquer la Bible d'apprendre le grec et l'hébreu. Mais, Le Clerc, dans sa mauvaise foi, prétend que le passage fut interpolé par une main étrangère après le triomphe de la Vulgate ! Un saint d'ailleurs, n'est pas obligatoirement un novateur, il peut fort bien s'effrayer de tentatives hardies sans mériter pour cela une accusation de paresse ou d'ignorance. Augustin n'est pas homme à faire les calculs intéressés qu'on lui prête, de pareils reproches sont si indignes de lui qu'ils ne peuvent l'atteindre.

Mais ici, comme nous venons de le voir, Le Clerc n'attaque pas seulement saint Augustin. Il n'épargne pas davantage les Chrétiens des premiers siècles, leurs évêques surtout. Dans sa haine, il ne veut voir à cette époque que mensonge, égoïsme, hypocrisie et comme toujours quand le parti pris vous aveugle, il en vient à dénaturer les faits.

La légende d'Aristée a bien été inventée par des Juifs hellénistes et très vite elle s'est répandue parmi les Juifs d'Alexandrie dont elle favorisait la paresse, la plupart ignorant l'hébreu. Mais comme elle date de 90 avant notre ère, il est difficile d'en accuser les Chrétiens ainsi que Le Clerc s'efforce de l'insinuer. On la leur a transmise avec la Bible, leur seul tort fut de l'accepter.

Qu'il y ait eu ignorance de leur part, je le reconnais volontiers. Le Clerc cependant, ne devrait pas oublier que l'hébreu est une langue ardue à l'étude de laquelle il fallait consacrer de lon-

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 481.

gues années. Un solitaire pouvait, comme saint Jérôme, la travailler dans son désert, non sans peine, d'ailleurs. Un évêque se devait d'abord à son troupeau. Avant son ordination, sans doute, il aurait pu s'adonner à l'étude, mais le peuple n'attendait pas qu'il fût un érudit pour le réclamer comme évêque. Et puis, souvenons-nous qu'au XVIe siècle encore on discutait sur la véracité de la légende d'Aristée. Comment alors aurait-on pu en juger avec un esprit aussi libre qu'aujourd'hui ?

Mais dire que les évêques défendirent les Septante par habileté politique est inadmissible. Des intrigants peut-être, probablement même, firent ce calcul intéressé. Pour la plupart des vrais Chrétiens, la valeur de cette traduction tenait à une autre cause : c'était pour eux celle dont se servirent les Apôtres et les premiers Pères. Il leur était dur de renoncer à un texte cité par saint Paul ou saint Luc[1]. Il me semble que si Le Clerc l'avait voulu, il n'aurait pas négligé ce fait important.

Les erreurs historiques et scientifiques de saint Augustin

L'ignorance de l'hébreu a fait commettre à Augustin de graves erreurs, elle n'est pas la seule source de ses fautes. Augustin n'a, d'après Le Clerc, aucune des qualités nécessaires à un bon apologiste. Son érudition est peu étendue ; dénué de sens critique, il accepte les yeux fermés les légendes les plus absurdes. Il ne sait pas prouver ce qu'il affirme, discuter les objections de ses adversaires ni même les attaquer. En un mot, c'est un rhéteur qui « à cause de sa seule facilité de parole, après une lecture hâ-« tive des livres sacrés, entreprit d'interpréter ce qu'il ne com-« prenait pas, d'écrire de nombreux volumes sur l'Ecriture avant « d'acquérir les garanties nécessaires pour la comprendre[2] ».

Sa chronologie, par exemple, si elle n'est pas fausse, est si confuse qu'on a bien besoin de consulter le commentaire de la Genèse de Le Clerc pour savoir de qui et de quoi il s'agit. Augustin confond en effet fréquemment les empires des Assyriens, des Elamites ou des Babyloniens au point qu'il en arrive à contredire les Ecritures[3] !

En présence de supercheries manifestes, il s'incline sans discuter, c'est ainsi qu'il a cru à des histoires de métamorphoses

1. Pour la question des Septante, voir le *Dict. de la Bible*, art. *Septante*.
2. *Pat. lat.*, t. 47, col. 214.
3. *Pat. Lat.*, t. 47, col. 489-491-493.

racontées par Pline ou Varron ou, chose plus grave qu'il cite, les Sibylles ou Hermès Trismégiste comme d'infaillibles autorités. « Beaucoup d'autres Chrétiens, il est vrai, partagèrent son avis[1]. » Mais d'après Le Clerc, la plupart d'entre eux surent la vérité. S'ils feignirent de prêter foi à l'imposture, c'est que les prophéties des Sibylles n'étaient pas un mince argument de la vérité de la religion auprès du peuple. La même remarque s'applique à Hermès Trismégiste. « Un Chrétien qui voulut confirmer les dogmes de sa religion par l'autorité de ce demi-dieu[2] » composa des traités qu'il publia sous le nom d'Hermès, prédisant le triomphe du christianisme.

Quelle indignité ! Avec ces honteux mensonges, les Pères empêchaient que le reste des païens n'eût foi en l'Evangile. Ces docteurs, y compris Augustin, furent donc de « très mauvais cri- « tiques ou ils ne comprirent point l'importance de la vérité « qui n'a assurément pas besoin, pour se répandre, de ruses de « ce genre[3] ».

Reconnaissons ici la tactique de Le Clerc. Chaque fois qu'il peut prendre saint Augustin ou les autres Pères en défaut, il met le lecteur en présence de cette alternative : ignorance ou hypocrisie. Les Pères, dites-vous, furent savants ? — Je vous l'accorde bien volontiers, mais alors ils soutinrent de leur autorité une imposture, et comment qualifier cet indigne procédé ? Et le lecteur qui n'est pas sur ses gardes se laisse circonvenir et reconnaît que ces Pères si vantés ne méritent en aucune façon le cas que l'on fait d'eux. Car saint Justin[4], Théophile d'Antioche[5], Clément d'Alexandrie[6] et d'autres se sont appuyés sur les Sibylles.

Pour nous, nous ne tomberons pas dans le piège et nous répondrons à Le Clerc que l'on pouvait alors être savant et croire aux Sibylles, l'un n'excluait pas l'autre. Les supercheries de ce genre sont fréquentes dans l'histoire. Les poésies d'Ossian n'ont-elles pas trompé bien des gens dans ces siècles « éclairés » que l'on a appelés le XVIIIe et le XIXe ? Il faut du temps pour recon-

1. *Ibid.*, col. 496.
2. *Ibid.*, col. 471.
3. *Ibid.*, col. 471.
4. *Apologie*, I, 20-44.
5. *Ad autabi*, II, 3-31-36.
6. *Cohortationes* 2, etc...

naître l'erreur et si les Pères du IIe ou du IIIe siècle l'ont acceptée, Augustin, quoique prétende Le Clerc, n'ajoute pas une extrême importance aux Sibylles. Ne dit-il pas quelque part : « Mais toutes les prophéties sur la grâce de Dieu en Jésus-Christ « que l'on produit d'ailleurs, on peut les regarder comme inven- « tions des Chrétiens. » On ne peut lui en demander plus. Aujourd'hui avec le secours de l'histoire et des sciences auxiliaires, on peut démasquer les supercheries des temps passés, on peut aussi commettre des erreurs en affirmant à la légère que les livres d'Hermès Trismégiste sont l'œuvre d'un Chrétien.

Car les écrits hermétiques sont nombreux et d'origines diverses. En l'occurrence, avant de trancher, il fallait chercher lequel cite ici Augustin. C'est l'Asclepius, traduction latine d'un texte grec de la deuxième moitié du IIIe siècle. Or les récentes études du Père Lagrange montrent que ce traité est « l'œuvre « d'un néo-platonicien qui connaît le christianisme, qui le hait « et qui sans trop d'espoir lui oppose la religion de l'intelli- « gence à laquelle il promet l'avenir après le châtiment et la res- « tauration[1] ». Mais on sent très bien que malgré ses belles paroles, l'auteur pressent le prochain triomphe du christianisme. Un bon apologiste de la religion victorieuse ne pouvait négliger des aveux comme ceux-là et Augustin est ici bien plus à louer qu'à critiquer. Sa seule erreur est de croire ces écrits beaucoup plus anciens qu'ils ne le furent en réalité. Le Clerc eût donc agi avec plus de prudence en étudiant les textes avant de jeter le discrédit sur les Pères. Il y aurait compris pourquoi « les païens plus avisés ne crièrent pas à l'imposture[2] ».

Si Augustin prête foi à des supercheries, il rejette au contraire les hypothèses scientifiques qui, on l'a aujourd'hui démontré, sont parfaitement exactes, comme l'existence des antipodes. Le Clerc va le lui reprocher avec tout l'arsenal de son érudition[3] :

On connaissait dès lors l'hémisphère austral ainsi qu'en font foi Pline ou Hérodote. Augustin pense qu'on ne peut franchir la zone torride[4], mais les géographes des siècles précédents avaient

1. *Revue Biblique*, 1925, p. 369 sq.
2. *Pat. lat.*, t. 47, col. 471.
3. *Ibid.*, col. 490.
4. Augustin (*Cité de D.*, IX-16) ne mentionne pas la zone torride, mais l'Océan qui séparerait la terre en deux parties.

prouvé qu'au delà de cette zone se trouvait une région tempérée, habitée comme la nôtre. Citer l'Ecriture est ici hors de propos et mentionner l'immensité de l'Océan est encore plus absurde. Elle n'a jamais arrêté les navigateurs hardis. Les Phéniciens auraient très bien pu, autrefois, portés par des vents favorables, découvrir l'Amérique. Et même sans franchir l'Océan, on pouvait atteindre soit en longeant la côte d'Afrique, soit par terre, l'autre hémisphère. « Allez donc maintenant croire un homme « qui donne de la volonté de Dieu et du monde futur des preu- « ves assez peu claires alors qu'il ne sut même pas s'accorder « avec ceux qui raisonnaient justement sur la terre qu'il foulait « aux pieds... On pourrait lui appliquer ce qu'on a dit de Tha- « lès : parce qu'il ne voit rien à ses pieds, il scrute les plaies du « ciel[1] ».

Tout ce raisonnement est très beau, en vérité, mais à le regarder de près on s'aperçoit qu'il est vicié à la base. Le Clerc, en effet, s'appuie sur ce syllogisme : la terre est ronde, l'équateur la partage en deux hémisphères, donc Augustin qui reconnaissait l'existence du sud de l'Afrique doit, par là même, accepter les antipodes. Or si aujourd'hui nous souscrivons aux prémisses, Augustin qui les rejetait ne pouvait admettre la conclusion. Pour croire aux antipodes, il faut croire en même temps que la terre est ronde. Et que sert de parler de voyages autour de l'Afrique ou à l'intérieur de ce continent ? Ils ne prouvent point que les nègres « apposent leurs pieds aux nôtres[2] ». Quant à l'Amérique, puisqu'elle n'était point découverte, elle est ici hors de question.

On pourrait m'objecter que depuis longtemps des savants grecs, comme Aristarque de Samos, avaient affirmé que la terre était ronde, que les Latins, Cicéron, Mela, Macrobe les avaient suivis dans cette voie. Oui, mais pour la plupart il s'étendait entre les deux hémisphères un immence océan, obstacle infranchissable. Augustin vit très bien que s'il se rangeait à cet avis, il s'en suivrait nécessairement que les habitants de l'hémisphère austral ne seraient pas de la race d'Adam. Aussi préféra-t-il se ranger dans le parti très nombreux alors et qui à la suite d'Epicure, de Lucrèce, de Lucien niait l'existence des antipodes. En

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 491.
2. *Cité de Dieu*, XVI-9.

présence des hypothèses scientifiques, il y a deux attitudes à prendre : les soutenir ou les nier. L'une comme l'autre a ses dangers. Saint Augustin n'a jamais été du côté des novateurs, on peut le regretter quand l'hypothèse est devenue comme ici une certitude. Pour Le Clerc, qui voit toujours plus loin que son époque, rester en arrière est un crime. Dix siècles avant qu'on ne se fût mis d'accord sur la forme de la terre, Augustin aurait dû la connaître.

Au fond, le but de notre critique est de nous convaincre que son adversaire n'est qu'un rhéteur, un de ces hommes qui « pensent savoir tout ce dont ils peuvent parler, applaudis par la foule[1] ». Il écrit des paroles et des mots auxquels il serait bien embarrassé de donner un sens[2] », n'hésitant pas à dénaturer les faits pour leur donner plus d'éclat. C'est ainsi qu'au début de la Cité de Dieu, il oppose les barbares aux Romains : « Les adversaires du nom de Jésus-Christ ne sont-ce pas ces mêmes Romains que les barbares ont épargnés au nom de Jésus-Christ[3] ? » « Et il nous « dissimule que ces barbares étaient chrétiens, quoique Ariens, « car il lui aurait fallu louer des hérétiques et diminuer la beauté « du fait, ce qu'aurait fait un écrivain plus simple, mais non « pas un habile rhéteur[4] ».

« Accordons à Le Clerc que les Goths aient été Chrétiens quoi- « que cela ne soit certain que de leur chef Alaric, non de toute « la nation, car Rhadagaise leur autre chef était adonné à la su- « perstition païenne... mais pourquoi Augustin devait-il en faire « mention[5] ? » Les Romains païens qui avaient souvent vu Alaric avant la prise de Rome, savaient fort bien que les Goths professaient la foi chrétienne. Augustin cherche si peu à dissimuler le fait qu'il oppose plus loin[6] Rhadagaise et ses païens aux vainqueurs de Rome qui protègent les vaincus au nom du Christ. Augustin discute ici avec les Romains non point avec les Goths. Il veut prouver à ces païens qui se targuaient de leur civilisation que des barbares au nom du Christ étaient plus humains qu'eux et par là que les malheurs de la ville ne devaient pas être attribués à la religion chrétienne.

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 208.
2. *Ibid.*, col. 478.
3. *Cité de Dieu*, I-1.
4. *Pat. lat.*, t. 47, col. 459.
5. Muratorius, *op. cit.*, p. 767.
6. *Cité de Dieu*, V, 23.

C'est encore au « goût pour les discours d'éloquence », à l'avidité de « trouver le vraisemblable plus que le juste » qu'il faut rattacher d'après Le Clerc les explications allégoriques ou mystiques de la Bible, chez saint Augustin. Et comme des interprétations de ce genre sont fréquentes chez notre saint docteur, les attaques de Le Clerc sont fréquentes elles aussi. Il serait trop long de les reprendre en détail. Qu'il suffise de dire que si saint Augustin va quelquefois, en recherchant le sens d'un fait, jusqu'à la subtilité, Le Clerc au contraire prend tout à la lettre, refusant de voir ici ou là la moindre allusion, en sorte qu'il est impossible que les deux adversaires soient jamais d'accord !

Et maintenant, si nous voulons tirer une conclusion impartiale de ce que nous venons d'exposer, il nous faudra considérer séparément l'érudition d'Augustin et les critiques de Le Clerc, car la question, on l'a vu, est complexe.

Saint Augustin a incontestablement commis des fautes, et Le Clerc a raison quand il lui reproche son manque de curiosité scientifique. La libido sciendi, la vaine curiosité, est pour lui une faute. « Il s'élève contre une étude trop exclusive, trop accapa-
« rante des sciences qui sont sans profit direct pour l'âme : mi-
« nuties de la philosophie et de l'histoire, littérature romanes-
« que, munies du collectionneur, etc... et c'est aussi contre le
« dilettantisme sous toutes ses formes. On comprend fort bien
« qu'un moraliste comme Augustin essaie de tourner les âmes
« vers des choses plus importantes et plus salutaires. Seulement,
« mi-partie par dédain de ce qui lui paraissait subtilités frivo-
« les, mi-partie par le fait de l'humilité où il voulait de plus en
« plus s'engloutir, Augustin a laissé parfois un peu trop inerte
« en lui-même, la partie critique du jugement, celle qui balance
« et qui doute, là où il y a lieu... Il raisonne à l'ordinaire non
« pas en savant mais en homme d'action pratique, incurieux des
« subtiles chicanes ou de ce qu'il appelle ainsi. Plus d'une page
« trop influencée par ce parti pris a vieilli dans son œuvre irré-
« médiablement[1]. »

Quand donc Le Clerc reprend des accusations qu'on a de tous temps lancées à Augustin comme l'ignorance de l'hébreu, nous ne pouvons que l'approuver. Mais ses objections, nous l'avons vu, sont trop souvent formulées à la légère. Emporté par la haine et

1. P. de Labriolle, *L'Ame de S. Augustin*, p. 29.

voulant, coûte que coûte, trouver une faute, une erreur chez Augustin, il en commet une lui-même. Cependant pour reprendre ce qu'il dit de son adversaire à propos des antipodes, « nous verrons chez lui d'autres choses encore bien plus étonnantes que celles que nos aïeux découvrirent dans l'autre hémisphère[1] ».

Les attaques de Le Clerc protestant

C'est aussi en tant que protestant que Le Clerc attaque saint Augustin. Chose curieuse, il s'oppose par là aux fondateurs de sa religion, qui se réclamèrent du docteur d'Hippone. Luther avait en effet repris les idées d'Augustin sur la puissance de la foi et sur les mérites du Christ. Calvin cherche chez lui sa théorie de la prédestination, tous les deux prétendent s'appuyer sur lui. Aujourd'hui encore, si les théologiens de la Réforme ont compris qu'Augustin n'est pas leur ancêtre et qu'il se rattache trop étroitement à la Catholica pour qu'ils puissent se l'annexer, ils s'inclinent cependant devant son génie.

Mais il existe depuis le XVIIIe siècle une secte qui s'est toujours posée en ennemie irréconciliable de saint Augustin, c'est celle des Arminiens soutenue en cela par les Sociniens. La vieille haine de Pélage revit en eux. Plus clairvoyants, plus sincères peut-être que leurs prédécesseurs, ils ne verront en Augustin qu'un novateur, dans l'Eglise, un faux saint dont il faut s'écarter. Et Le Clerc à leur suite a relevé soigneusement chez Augustin les points de doctrine que sa secte, que toutes les sectes protestantes rejettent. C'est son droit, nous ne songeons pas à l'en blâmer. Mais le plus souvent, entraîné par son parti pris, il attaque aveuglément : Augustin pour lui n'est pas plus un chrétien et un théologien qu'il n'était un érudit.

Il va donc formuler contre lui toutes les objections que pouvait présenter un protestant du XVIIIe siècle.

Il réclame la prédominance de la morale sur le dogme : à quoi bon perdre son temps à des subtilités théologiques ?

Dans le dogme même, puisqu'il faut bien en parler, il reproche à Augustin de commettre de graves hérésies.

Rigoriste, il se scandalise de la vie passée d'Augustin et des termes trop crus que l'on rencontre dans ses œuvres.

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 491.

Rationaliste, il ne peut accepter dans la vie l'intervention du surnaturel.

Prédominance de la morale sur le dogme

Augustin se perd donc dans des abîmes théologiques, au lieu de nous rappeler nos devoirs les uns vis-à-vis des autres. Il ferait mieux d'imiter « Lactance qui dans ses institutions divines traite de la vraie sagesse[1] ». Car Lactance est le seul des auteurs de ce temps que Le Clerc semble apprécier. Il lui décerne les épithètes les plus flatteuses. Il est « le plus éloquent des Pères latins[2] ». Il exprime des vérités très utiles dans un langage autrement élégant que celui d'Augustin. D'où viennent ces éloges ? c'est sans doute que Le Clerc s'intéressait plus au beau langage qu'aux idées profondes. Et puis Lactance ne le gênait guère par sa théologie !

Augustin, cependant, a su comprendre que la morale était la vraie force du christianisme, l'argument le plus puissant à opposer aux païens[3]. Il a quelquefois d'excellentes réflexions comme celle-ci : « Qui peut comprendre la Toute-puissante Trinité ?...
« Rare est l'âme qui lorsqu'elle en parle sait de quoi elle parle.
« On conteste, on dispute, mais personne sans paix intérieure ne
« contemple cette vision-là[4]. » Malheureusement pour Augustin, cette remarque si pénétrante ne fait, aux yeux de Le Clerc, qu'aggraver sa faute. « On n'aurait rien pu dire de plus vrai.
« C'est pourquoi il vaudrait beaucoup mieux parler peu de ce
« que nous ignorons et que nous ne devons pas savoir, puis-
« que Dieu ne nous l'a pas clairement révélé, et nous occuper da-
« vantage de nos devoirs dont Dieu nous demandera compte.
« Si nous en parlions seulement autant qu'ils nous ont été ré-
« vélés et que contents des termes de l'Ecriture nous laissions à
« Dieu l'inconnu, il n'y aurait pas tant de ces querelles qui ser-
« vent peut-être à nous éclairer dans la recherche de la vérité,
« mais qui blessent assurément beaucoup la charité chré-
« tienne[5]. »

A quoi bon, en effet, discuter sur ce que faisait Dieu avant de

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 461.
2. *Ibid.*
3. *Cité de Dieu*, II, 7.
4. *Confessions*, XIII, 11-12.
5. *Pat. lat.*, t. 47, col. 217.

créer le ciel et la terre ? Pourquoi encore s'occuper de la naissance des géants ou des Anges avant leur tentation, vaines questions qui inquiètent Augustin et sur lesquelles il s'étend trop longuement[1] ?

Nous reconnaissons que pour des profanes, ces questions semblent, à tout le moins, inutiles. Cependant il ne faudrait pas croire, comme l'insinue Le Clerc, que saint Augustin a consacré sa vie à des spéculations de métaphysique ou d'exégèse de ce genre. C'est tout le contraire. Peu de Pères de l'Eglise se sont préoccupés de la morale autant que lui. Il suffit de citer le De Mendacio, le De Continencia, le De Agone Christiano, le De opere monachorum, le De bono conjugali, le De sancta virginate pour montrer qu'il a pris soin de nous rappeler ces « devoirs dont Dieu nous demandera compte ».

Les hérésies de saint Augustin

Mais, nous dit Le Clerc, ce n'est pas seulement parce qu'il se perd dans de ridicules minuties qu'Augustin devrait laisser de côté tout ce qui touche au dogme, c'est encore parce qu'il commet, et sur des points importants, les plus graves hérésies. L'Eglise catholique le soutient ? Tant mieux, ce sera en même temps une occasion de l'attaquer, sans le dire toutefois. Les traits de Le Clerc ne sembleront viser qu'Augustin et son époque, mais il y compte bien, ils porteront plus loin.

Nous allons donc voir défiler successivement et taxés d'hérésies les grands dogmes catholiques : Communion des Saints, culte rendu aux saints, autorité des Conciles, problèmes du mal, de la grâce, de la liberté, etc... et ce n'est pas tout, en discutant, en chicanant comme toujours sur l'emploi des mots, Le Clerc va prouver qu'Augustin n'était pas même en accord avec l'Eglise de son époque.

Comme dans les Confessions[2], Augustin dit qu'il prie pour les péchés de sa mère, Le Clerc s'écrie : « Il y a ici une sorte de « piété, mais cette coutume ne s'appuie sur aucune raison ni ré- « vélation[3]. » Et plus loin dans ses remarques sur le livre De cura gerenda pro mortuis, il entreprend une réfutation par l'absurde des prières pour les morts : ou les âmes des défunts sont

1. *Ibid.*, *col.* 477 et 485.
2. *Conf.*, IX, 13-35.
3. *Pat. lat.*, t. 47, col. 212.

au ciel et il est inutile de prier pour elles, ou elles sont damnées et « c'est perdre son temps et peut-être offenser Dieu que « de lui demander de pardonner à ceux auxquels il n'a rien pro« mis[1] ». Augustin invente bien une catégorie d'âmes d'un genre intermédiaire pour lesquelles les prières de l'Eglise seraient utiles, mais il ne prouve pas ce qu'il avance. Il cite un texte des Macchabées qui n'est pas décisif car « où la loi ordonna-t-elle « de tels sacrifices ? et où Dieu promit-il d'être favorable aux in« ventions sacrées des hommes[2] ? » Augustin se réfugie ensuite dans l'autorité de l'Eglise. « Mais qui lui avait appris que de« puis le temps des Apôtres de fausses opinions ne s'étaient pas « introduites dans l'Eglise ? » En fait ce sont les prêtres qui y voyant une occasion de revenus, mirent cette coutume en vigueur. Consultons si nous en avons le désir le livre de J. Fellus sur la première Epître de saint Cyprien.

Cette charitable théorie protestante nous est trop connue pour que nous la discutions et à notre tour nous renverrons pour la défense du dogme catholique à Mgr Batiffol : le Catholicisme de saint Augustin, chapitre I, page 29 sq.

Il est inutile d'insister sur les autres accusations d'hérésies, Le Clerc ne fait qu'y reprendre ce qu'avaient exprimé les fondateurs de sa religion. Une phrase, cependant, sur les Conciles, montrera quelle insidieuse habileté il met dans ses attaques : « Dans les Conciles où le vote décidait de tout, ce n'étaient pas les gens instruits, car ils étaient peu nombreux, que l'on écoutait, mais la majorité, c'est-à-dire les ignorants ou du moins ceux que leur autorité ou leur facilité d'élocution faisaient remarquer. Chacun le sait, et Augustin en particulier ne l'ignorait pas[3]. »

Et voilà le discrédit jeté sur les assemblées conciliaires présidées par Augustin à Carthage et à Milève contre les Donatistes et surtout contre les Pélagiens !

C'est quand il s'agit des dogmes rejetés par les Arminiens que Le Clerc s'étend davantage, spécialement lorsqu'il traite des problèmes de la grâce, de la liberté et du mal. Il s'en donne à cœur joie de prouver que d'après Augustin nous ne sommes pas libres. La discussion qui occupe plusieurs pages de la Patrologie serait

1. *Ibid.*, col. 434.
2. *Ibid.*
3. *Pat. lat.*, t. 47, col. 460.

trop longue à reproduire ici. Le Clerc s'y montre d'ailleurs assez faible, il n'invente rien de nouveau et croit se débarrasser de son adversaire par des phrases de ce genre : « On voit combien il y a « de différence entre les subtilités de la rhétorique et les raisonne- « ments de la philosophie[1]. » La rhétorique désignant bien entendu la méthode d'Augustin et la philosophie la sienne propre. Ou encore il le prend sur le ton de la plaisanterie. Augustin avait dit dans l'Enchiridium ad Laurentium « qu'est-ce que le mal, sinon « la privation du bien. Qu'est-ce donc, s'écrie Le Clerc, que la « vertu, sinon la privation du vice ?[2] » Et satisfait de sa raillerie, il se garde bien de nous donner la solution du problème.

Le voilà maintenant, qui va reprocher à Augustin de fraterniser avec les hérétiques des premiers siècles, en rejetant les dogmes que tous les chrétiens acceptent. Il nie, paraît-il, la Sainte Trinité et fournit aux Ariens un argument pour éluder les décisions de Nicée. « Il rêve, en effet, de temps éternels qui ne sont pas coéternels à Dieu. Comme si une chose pouvait être plus éternelle qu'une autre[4] ! » Ainsi il sera possible aux Ariens de dire que le Fils est éternel, sans être coéternel au Père. Tout cela vient d'une erreur d'interprétation : éternel dans le texte de saint Paul dont il est question ici, signifie simplement « ancien ».

C'est exact, mais les Ariens auraient tort de s'appuyer sur ce chapitre de la Cité de Dieu[5] où Augustin dit en toutes lettres que le Fils est coéternel au Père.

Ces chicanes de mots sont bien pénibles, Le Clerc lui-même finit par le reconnaître, mais il y tient car son but, bien arrêté, est de nous prouver qu'Augustin n'a rien d'un théologien. Ce n'est pas étonnant : il n'a jamais étudié les lettres sacrées. Connaissant bien la philosophie platonicienne et néo-platonicienne, il s'est efforcé de l'adapter au christianisme, c'est là toute sa théologie. La preuve de son ignorance, c'est qu' « il se fit nom- « mer évêque malgré les canons de Nicée qui interdisaient à deux « évêques de siéger dans la même ville, et si l'on m'objecte « qu'il les connaissait, c'est avouer en même temps qu'il n'agit

1. *Pat. lt.*, t. 47, col. 467.
2. *Ibid.*, col. 418.
3. *Ibid.*, 478.
4. *Ibid.*, 480.
5. XII, 16.

« que par intérêt[1] ». Voilà encore le dilemme cher à Le Clerc. Il est ignorant ? Non ? alors il est ambitieux. Mais ici, pas plus qu'ailleurs, nous n'accepterons ce raisonnement. Augustin a assez résisté à son élection, il évitait assez soigneusement les villes privées d'évêque pour qu'on ne puisse le soupçonner d'agir par intérêt. Quant à l'ignorance, je veux bien concéder à Le Clerc qu'Augustin ne connaissait pas les canons de Nicée, mais je ne lui en ferai pas un grief. « Remarquons, a dit le Père Lar-« gent, que des ignorances qui à une époque d'immense publi-« cité comme la nôtre seraient invraisemblables et impossibles « ne l'ont pas toujours été[2] » et pour excuser saint Hilaire, il cite l'exemple de saint Augustin. Nous ferons comme lui et nous excuserons Augustin par l'exemple d'Hilaire. Ce farouche adversaire des Ariens ne connut, en effet, le Symbole de Nicée que longtemps après avoir été élevé à l'épiscopat, seulement au moment de son départ pour l'exil.

Ignorant donc la théologie, poursuit Le Clerc dans son aveuglement, Augustin « nous offre le platonisme comme la doctrine des Apôtres ou il nous fait avaler de vaines minuties sous la pompe éclatante des mots[3] ». N'a-t-il pas d'ailleurs lu chez Platon et ses disciples qu' « au commencement était le Verbe[4] ». Et quand il interprète Moïse, il pense si bien à ses chers platoniciens qu'il confond le ciel de la Bible avec l' οπερ κοσμίος τὸπο du Phèdre[5].

Le Clerc formule ici un des griefs que la critique de nos jours fera à Augustin. Seulement comme toujours il va à l'extrême et si aujourd'hui on discute sur la question de savoir si à Cassiciacum Augustin était encore néo-platonicien, lui prétend qu'il le fut toute sa vie[6]. Aussi quand Augustin, ce qui arrive souvent, donne un démenti à cette belle théorie, en attaquant les Platoniciens, Le Clerc ne cache pas sa fureur[7]. Quelle idée de se chicaner avec Platon ! On ne comprend vraiment pas ce que veut Augustin !

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 214.
2. P. Largent, *S. Hilaire*, p. 22.
3. *Pat. lat.*, t. 47, col. 215.
4. *Conf.* VII, 9-13.
5. *Pat. lat.*, t. 47, col. 216.
6. Pour les différences entre les Platoniciens et S. Augustin cf. Gilson, *Introduc.*, etc., p. 302.
7. *Pat. lat.*, t. 47, col. 471 et 482.

Nous n'avons pas ici à défendre la théologie de saint Augustin, elle se défend toute seule. Pour remettre cependant les choses au point, je citerai ce passage de Bossuet :

« Augustin est venu se rassasier dans les Saintes Ecritures « comme dans un océan immense où se trouve la plénitude de « la vérité qu'il avait si inutilement, si ardemment recherchée « avant que l'autorité de l'Eglise catholique l'eût enfin amené « à cette étude... Quiconque saura pénétrer sa théologie aussi « solide que sublime, gagné par le fond des choses et par l'im- « pression de vérité, n'aura que du mépris ou de la pitié pour « les critiques de nos jours qui sans goût et sans sentiments « pour les grandes choses ou prévenus de mauvais principes « semblent se faire honneur de mépriser saint Augustin qu'ils « n'entendent pas[1]. »

Le rigorisme de Le Clerc

L'ascendance génevoise et calviniste de Le Clerc l'a, nous l'avons vu, marqué d'une empreinte indélébile. Même chassé de Genève. Arminien, accusé de Socinianisme, il gardera ce dogmatisme intransigeant, cette vertu un peu raide qui caractérise les disciples de Calvin. Cette attitude ne se manifeste jamais mieux que lorsqu'il reproche à Augustin sa familiarité avec Dieu, les scandales de sa vie passée, ses récits et ses anecdotes scabreuses. Il semble que sa pudeur s'effarouche et que son rigorisme ne puisse pardonner à une telle indécence. C'est que le Dieu de Le Clerc est très loin de lui, perdu dans l'empyrée il n'écoute pas les bavardages des hommes ou s'il les entend il s'en scandalise.

Augustin expose-t-il comment l'évêque de Milan passait ses journées[2] ? « Si Augustin, nous dit-il, s'adressait à ses lecteurs « qui désirent savoir de quelle manière Ambroise avait organisé « sa vie, le petit récit qui précède n'aurait sans doute pas déplu. « Mais raconter à Dieu les bagatelles qui vous passent par la « tête, comment Augustin a-t-il pu penser que c'était conve- « nable[3] ? »

Il est si persuadé de l'indécence du procédé qu'il y revient sans cesse[4]. Il ne peut comprendre pourquoi Augustin agit ainsi, il lui faut en trouver une explication et oubliant que David, Job,

1. Bossuet, *Défense*, etc., livre IV, chap. 16 et 18, p. 160 et 161.
2. *Confessions*, VI, 3.
3. *Pat. lat.*, t. 47, col. 207.
4. *Pat. lat.*, t. 47, col. 209.

et les prophètes ont les premiers bavardé avec Dieu, il prête à Augustin, avec sa malveillance habituelle de peu louables motifs. « Il y a des gens qui soupçonnent qu'Augustin écrivit ses « Confessions parce que ses adversaires, qui n'étaient pas peu « nombreux, lui faisaient de gros griefs de sa vie précédente. « Ce serait donc une sorte d'apologie indirecte dans laquelle il « avouerait soi disant à Dieu ce qu'il ne pouvait cacher, mais il « aurait omis ou adouci le reste et sans en avoir l'air exposerait « tout ce qui pouvait contribuer à sa gloire. Ces soupçons, peut-« être trop injustes, naissent cependant de la manière inusitée « qu'emploie Augustin de bavarder, de babiller avec Dieu et des « faux dehors de rhétorique qui couvrent les Confessions... Il y « a beaucoup de gens enclins à mal juger qui ne croient voir ici « qu'un immense égoïsme dissimulé sous une apparence de reli-« gion[1]. »

Qui sont donc ces gens mystérieux derrière lesquels se cache Le Clerc ? « Je ne connais, dit Muratorius, qu'Erasme qui dans « sa préface aux Rétractations exprime quelque chose de ce gen-« re, mais il purge bien vite Augustin de cette accusation. Il par-« le, dit-il, à Dieu à qui il n'est ni pieux ni même sûr de men-« tir[2]. » Le Clerc sans doute a pris chez Erasme son maître l'idée qu'il a considérablement développée et, un peu effrayé de son audace, il met ses soupçons dans la bouche de gens malveillants. Puis, prenant goût à de telles calomnies, il y revient un peu plus loin, mais cette fois ce n'est plus la vie de péché d'Augustin qu'il lui reproche, c'est sa vie de converti et d'évêque. « Comment « n'a-t-il pas craint que les Donatistes, les Manichéens et ses « autres adversaires ne réclamassent la confession des faits qui « suivirent son baptême et de sa vie entière ? Il n'est pas si « étonnant, pourraient dire des gens malintentionnés avec quel-« que apparence de vérité, il n'est pas si étonnant qu'il ait re-« noncé à la rhétorique enseignée aux enfants avec de faibles « émoluments et peu de gloire pour l'exercer de nouveau sur un « théâtre beaucoup plus vaste et avec beaucoup plus de profit. Dans « l'Eglise assurément il était revêtu d'une autorité sacro-sainte « et il pouvait sans peine grâce à son éloquence acquérir dans

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 214.
2. Muratorius, *op. cit.*, p. 693.

« son ministère une grande réputation auprès du peuple et obte-
« nir des riches de nombreux présents, ce qui ne l'empêchait
« pas de faire étalage de pauvreté. Il était avantageux pour un
« homme naturellement éloquent, autant qu'on pouvait l'être à
« cette époque, de se faire entretenir par les pieuses libéralités
« d'autrui. Ce n'était pas non plus une mince satisfaction quand
« on n'avait pas renoncé à tout désir de commander que de diri-
« ger le peuple au nom de Dieu, de rejeter de l'Eglise ses adver-
« saires, de condamner, de proscrire, de jouer grâce à son élo-
« quence un rôle de chef, de briller parmi ses semblables[1]. »

Il serait vain de réfuter ces honteuses calomnies, les discuter même leur donnerait une apparence de vérité. On voit trop d'où elles partent : de la volonté de ruiner à tout prix l'autorité d'Augustin. Pour cela, on insinuera que sa conversion n'est due qu'à l'intérêt. Après avoir mené comme jeune homme une vie de débauche, l'âge venant, Augustin a jugé bon d'assurer son avenir, mais il n'avait pas changé et il n'a fait qu'ajouter à ses vices précédents, la dissimulation et l'hypocrisie ! Jamais les Pélagiens ressuscités en Le Clerc n'auraient espéré trouver un tel défenseur ! Seulement dans son ardeur, notre Arminien va trop loin et trop fort, il dépasse son but. Qui donc croira un accusateur qui ne veut voir en son adversaire qu'un ramassis de tous les vices ? C'est un pamphlétaire, ce n'est plus un critique.

Et ces honteuses accusations ne lui suffisent pas, c'est maintenant l'indécence de son langage qu'il reproche à saint Augustin. Comment « un évêque et qui plus est un homme âgé et sérieux « quoique ayant mené dans sa jeunesse une vie de débauche[2] », ose-t-il traiter aussi crument des sujets délicats, comme la nudité de nos premiers parents ou la reproduction du genre humain dans l'état d'innocence ? Le Clerc, lui, dans sa pudeur, préfère changer le sens de la Bible pour la rendre plus décente. Il en est libre, Luther et Calvin lui en ont donné la permission. Mais nous ne pouvons pas retenir notre étonnement quand nous voyons cet homme si pudique discuter les interprétations d'Augustin avec des termes qui feraient rougir des pierres et qu'on nous pardonnera de ne pas traduire ici, car si le latin brave l'honnêteté, le français n'admet pas des détails aussi scabreux[2].

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 469.
2. *Ibid.*, col. 481 et 483.

Aussi Le Clerc n'est-il guère bienvenu à taxer saint Augustin d'immoralité. Au IVe siècle, la notion de pudeur, peu connue dans l'antiquité, n'occupait point même dans les écrits chrétiens la place qu'elle tient de nos jours et certaines libertés de langage peu admises aujourd'hui ne choquaient point alors.

Le rationalisme de Le Clerc

A côté de ce rigoriste austère, on trouve chez Le Clerc et ce n'est pas un des traits les moins curieux de sa physionomie si complexe, un rationaliste convaincu. Calvin et Socinus se partagent son âme et s'il a donné toute sa sympathie au second, il n'a jamais pu s'émanciper complètement de l'autorité du premier. Il en résulte d'amusants contrastes. On sourit par exemple de voir ce zélé protestant taxer saint Augustin d'hérétique parce qu'il affirme qu'il y a trois substances dans la Trinité, lorsque l'on sait que, dans son premier ouvrage, il nie jusqu'à l'existence de la Trinité. Ce moraliste, cet homme austère fait l'éloge de « l'état de nature » et justifie la « libido » qui est pour lui un bien au même titre que boire et manger[1], car elle est naturelle, donc créée par Dieu et Dieu n'a pas créé le mal !

On conçoit qu'avec de telles dispositions notre rationaliste qui cherche à tout une explication naturelle ne puisse admettre l'intervention de Dieu dans la vie humaine, le surnaturel en un mot. Or chez Augustin c'est à chaque pas qu'on le rencontre. A chaque pas donc il subira un nouvel assaut.

Les miracles n'existent pas. Le Clerc rationaliste fait toutefois à Le Clerc calviniste la concession d'accepter les miracles du Christ et de ses Apôtres. « Ils sont pour eux de tels indices de « vérité qu'on ne peut les révoquer en doute[2]. » Mais depuis cette époque il n'y a que faux miracles qui s'expliquent par l'intérêt ou par l'orgueil. Augustin lui-même le reconnaît au chapitre 25 du De Vera religione, où il déclare que Dieu n'a pas permis de nos jours des miracles comme ceux des Apôtres. Plus tard « il se rétracta à cause de nouveaux miracles dont il comprit l'utilité »[3]. Car Augustin n'était pas si « ennemi du mensonge qu'il voulait le paraître »[4]. On inventa donc des miracles soit pour gagner de l'argent (cf. l'invention des reliques de Saint

1. *Pat. lat.*, t. 47, col. 483-484.
2. *Pat. lat.*, t. 47, col. 251.
3. *Id.*, col. 506.
4. *Id.*, col. 471.

Etienne[1]), soit, et c'est le cas le plus fréquent, pour affermir l'autorité de tel ou tel personnage. Ainsi fit saint Ambroise quand il découvrit les reliques des saints Gervais et Protais « car on ne peut nier qu'il n'ait ainsi grandement accru son prestige »[2]. Et Le Clerc s'acharne contre le récit des Confessions[3], saisissant chaque mot, le pressurant dans tous les sens pour en faire sortir une preuve de mensonge. Nous n'admirerons guère ce beau travail, aussi vain que ridicule. Le procédé de Le Clerc est celui des hérétiques de tous les temps. Les miracles qui montrent la divinité de l'Eglise les ont toujours gênés ; il faut les nier pour prouver que les Catholiques sont hors du droit chemin. Et nous ne dirons pas que les arguments de Le Clerc sont des meilleurs : ce sont des calomnies lancées au hasard ou des chicanes de mots. Augustin aimait le mensonge, dit-il. Oublie-t-il que dans le Contra Mendacium le saint a affirmé que le mensonge fait dans l'intérêt de la religion est le pire de tous ? Non, il ne l'oublie pas, car il déclare que les Pères professaient une telle horreur pour le mensonge pour pouvoir mieux couvrir les leurs ! Dans ces conditions, il n'y a plus de discussion possible.

Pour être juste, cependant, accordons-lui que des imposteurs, surtout dans les questions de reliques, ont inventé des miracles cherchant honteusement à tromper les âmes pieuses et que dans un temps où l'esprit critique n'était pas aussi développé qu'aujourd'hui les fidèles ont accepté parfois sans distinction les vrais et les faux miracles. Accordons-lui encore qu'au quatrième siècle la fréquence des miracles avait diminué. « Mais quelle en fut la raison... Sinon parce que chaque jour est devenu plus manifeste le témoignage divin grâce à la merveilleuse propagation de la foi elle-même »[4]. D'ailleurs, comme le dit fort justement Augustin : « N'est-ce pas un miracle que la constance des martyrs, la vie de pénitence des cénobites, leur chasteté, l'extension rapide de la foi »[5].

C'est à ce genre de miracles que se rattache la conversion d'Augustin. Comme les rationalistes incapables de s'élever au-dessus de la nature, Le Clerc n'y cherchera que des raisons d'intérêt ou

1. *Id.*, col. 397.
2. *Id.*, col. 214.
3. *Confessions*, IX, 7316.
4. Encyclique de S. S. Pie XI *ad Salutem.*
5. *De utilitate credendi*, 16, 34.

d'orgueil. Tous les arguments lui seront bons pour attaquer ce mystère de la grâce : perfides insinuations, injures directes, mépris et ridicule.

D'abord pourquoi voir ici une intervention surnaturelle : « J'entends une voix », avait dit Augustin[1]. Ceci sent fort la superstition païenne « qui accueillait comme présages des paroles que le hasard faisait entendre »[2].

Il n'y a ici aucune attention particulière de la Providence « car ce miracle n'était pas nécessaire pour faire comprendre à Augustin qu'il devait lire les Ecritures. Chaque jour, à l'église ou ailleurs, les fidèles le lui répétaient. Notre rhéteur emploie tous les moyens pour nous persuader qu'il ne s'agit pas ici d'un homme ordinaire mais d'un appel spécial et divin »[3]. Ne savons-nous pas tous, pourrait-on répondre à Le Clerc, ce que nous devons faire et pourtant il nous faut souvent une intervention extérieure pour nous pousser à agir et attribuer cette intervention à la Providence vient naturellement à l'esprit de chrétiens sincères.

Mais cette voix, est-ce assez ridicule de l'attribuer à Dieu ! « comme si on ne pouvait entendre que des chansons connues d'enfants qui jouent... Il aurait fallu s'enquérir auprès des voisins de la personne qui avait chanté ces paroles avant de les croire envoyées de Dieu »[4].

Augustin était bien persuadé certainement qu'une personne avait chanté, mais c'est dans la coïncidence de ce chant inconnu avec le moment où il était si anxieux qu'il voyait, non sans raison, l'intervention divine.

Et maintenant il faut, à notre critique, expliquer la lecture du passage de l'Evangile et surtout l'effet qui s'ensuivit : « Cela ne diffère guère, dit-il, des sorts de Virgile ou de ces consultations dans lesquelles on demande à l'Ecriture, ouverte au hasard, ce qui devait arriver — procédé qu'Augustin condamne dans sa lettre 55 à Januarius. Et puis était-il besoin d'ouvrir l'Ecriture pour savoir ce que même les païens distingués n'ignoraient pas ? »[5]. Il reprend souvent cette comparaison des usages chrétiens et païens qui lui semble un excellent argument.

1. *Confessions*, VIII, 12, 29.
2. *Pat. lat.*, t. 47, col. 208.
3. *Pat. lat.*, t. 47, col. 208.
4. *Id.*, col. 210.
5. *Pat. lat.*, t. 47, col. 211.

Pour qui ne juge que sur les apparences, cette consultation des livres saints peut paraître, de la part des chrétiens, de la superstition. Augustin la condamne, en effet, quand il s'agit d'intérêts matériels. Mais chercher dans l'Evangile un conseil, une règle de vie, après avoir humblement prié Dieu, ne ressemble point aux consultations des païens qui se payaient souvent très cher et n'avaient pour but qu'une curiosité perverse et téméraire. Et affirmer que les païens distingués savaient qu'il faut « se revêtir de Jésus-Christ », comme Augustin le lut dans l'Evangile, me paraît un peu osé.

Nous n'en aurions pas fini si nous voulions reprendre dans le détail les accusations de Le Clerc, nous en avons suffisamment montré, me semble-t-il, le ridicule. Il nous reste à plaindre l'auteur de n'avoir pas senti la beauté, le sublime du récit de saint Augustin. « Car, a dit Erasme, qui accuserait l'homme de chanter les miséricordes de Dieu ? C'est de la sottise d'ignorer ses bienfaits, de l'ingratitude de ne pas prêcher sa bonté, de l'impiété de ne pas expliquer ce que l'on a reçu pour l'utilité du prochain ». Et nous ajouterons qu'il faut vraiment avoir l'esprit bien étroit soi-même pour ne voir ici que calculs et petitesse.

Tel est donc ce commentaire, je crois en avoir donné par les citations que j'en ai faites une impression d'ensemble. Il nous faut maintenant pour conclure chercher si Le Clerc a bien atteint le but qu'il se proposait : régler avec saint Augustin une vieille querelle en le mettant définitivement hors de combat, lui et son époque, autant que le sujet le comportait.

Or il nous semble, et à tous les gens de bonne foi avec nous, que saint Augustin ne sort pas diminué de la lutte. Certes il est des adversaires d'Augustin qui accueilleront toujours avec enthousiasme ce qui peut amoindrir sa gloire. Pour nous, nous nous sommes efforcés de juger avec justice et de ne pas louer ou condamner de parti pris. C'est ainsi que dans tout ce qui relève de l'érudition nous avons souvent donné raison à Le Clerc contre Augustin. Mais sur le terrain religieux, on l'a vu, Le Clerc est nettement inférieur, il attaque presque toujours à faux et trop légèrement.

Ce qui achève sa défaite et gâte même ses moments de triomphe c'est le ton tantôt méprisant, tantôt irrité avec lequel il compte

écraser son adversaire. Il unit l'ironie la plus mordante aux insinuations les plus perfides. Fréquemment en le lisant on pense à Voltaire, avec lequel il a d'ailleurs plus d'une analogie. C'est bien la même méthode souple et sournoise, la courbette par devant et un mot par derrière qui détruit tout l'effet du geste. Mais Le Clerc est moins prudent que le seigneur de Ferney, il ne fait guère mystère de ses intentions, et c'est encore le ton violent qui domine chez lui. Augustin est le dernier des hommes, il faut fermer la bouche à ce rhéteur qui n'a jamais parlé qu'à des nomades !

Ce qui achève d'indisposer les lecteurs, ce sont les fréquents éloges que Le Clerc se prodigue à lui-même. Sous le couvert de son pseudonyme de Phérepon, il invoque sans cesse le secours de « cet écrivain distingué de notre époque, Jean Le Clerc », il l'oppose à Augustin, non sans lui donner la préférence. Cet orgueil démesuré qui nous paraît d'abord ridicule, nous choque et nous rebute à la longue. C'est comme un Pygmée s'attaquant à un géant, car après tout Le Clerc n'est pas un personnage d'une telle importance. Cet homme intelligent s'est laissé emporter par la haine unie à un immense orgueil. Il aurait pu avec plus de modération et de simplicité faire œuvre de valeur, il n'a composé qu'un violent pamphlet.

Ce n'est pas encore lui qui réussira à ébranler la réputation de Saint Augustin. Ses calomnies iront se perdre dans les flots de haine qui depuis sa conversion ont toujours entouré le Saint sans jamais parvenir à l'atteindre. Comme les vagues en fureur sont impuissantes à éteindre la lumière du phare qui brille au loin, ainsi les cris de Le Clerc et de ses émules n'ont pu diminuer l'éclat de la gloire de Saint Augustin. Elle est au contraire sortie, chaque fois plus brillante de ces assauts répétés.

« Augustin reste la figure la plus belle et la plus complexe, « la plus séduisante de l'antiquité chrétienne latine. Ses idées « sont devenues comme la substance de la littérature catholi- « que pendant des siècles, elles sont restées présentes dans toutes « les batailles de l'esprit et de cette influence plus que millénaire « le rayonnement n'est pas éteint[1]. »

MARIE HUMBERT.

1. P. DE LABRIOLLE : *L'Ame de saint Augustin*, p. 61.

ORIGINE ET ÉVOLUTION DE LA RELIGION[1]

Professeur à l'Université de Vienne, en Autriche, président des Semaines d'Ethnologie catholique qu'il a contribué à organiser, fondateur de la Revue *Anthropos*, directeur du Musée ethnologique du Latran, le R. P. Schmidt, S. V. D., est bien connu des lecteurs de la *Revue*. Souvent on a exposé devant eux les idées maîtresses de sa méthodologie et les conclusions auxquelles il est arrivé dans ses recherches. Le savant religieux présente aujourd'hui au public cultivé un exposé complet, non de sa méthode, mais de ce qu'il appelle « *L'origine et l'évolution de la religion* ». Ces conférences, faites à l'Université de Vienne, reprises par l'auteur et traduites par le R. P. Lemonnyer, exposent et discutent les diverses théories qui ont eu cours concernant l'histoire des religions. Il serait difficile de le suivre par le détail ; le livre du P. Schmidt est d'une densité documentaire qui défie l'analyse ; du moins, en indiquant le contenu des principaux chapitres, pourrons-nous marquer les positions du savant ethnologue et y glisser, à l'occasion, quelques réflexions critiques.



Dans un premier chapitre, l'auteur nous donne une brève notion de ce qu'il appelle histoire comparée : « Il s'agit d'une étude générale où toutes les religions sont prises en considération et perpétuellement confrontées. » (p. 12). Elle a un objectif à double effet : établir une « typologie » religieuse afin de faire mieux saisir la vraie nature de chaque religion et surtout afin de marquer les influences qu'elle a subies et exercées. Cette « typologie » découverte, sans doute pourra-t-on classer les religions dans un or-

1. *Origine et évolution de la Religion :* les théories et les fatis, par le P. W. SCHMIDT, traduit de l'allemand par A. Lemonnyer, O. P., Collection de « la vie chrétienne ». Grasset, in-12 ; 360 pages.

dre de primitivité historique. Dans une étude de ce genre, il faut écrit le P. Schmidt, écarter la méthode psychologique, trop liée à la théorie de l'Evolution, et, aussi, les jugements de valeur du philosophe ; conscients ou inconscients, ils feraient dévier l'observation historique.

Après avoir, dans ce premier chapitre, indiqué le but qu'il poursuit et ses préoccupations d'ethnologue, le P. Schmidt donne un bref exposé descriptif de l'histoire des Religions. Il la présente sous trois aspects : 1° succession des théories : mythologie ; fétichisme, animisme, totémisme ; 2° succession des méthodes : méthode des sciences naturelles, histoire culturelle ; 3° succession des tendances spirituelles : traditionnalisme, matérialisme, réalisme critique.

A cette vue d'ensemble succède une analyse plus détaillée des divers moments de cette histoire ; en passant, le savant, d'après la méthode ethnologique, marquera les lacunes et les erreurs des systèmes exposés. Pour ce qui est des précurseurs de l'histoire comparée, chez les Grecs et les Romains, ils sont classés d'après le P. Pinard en trois périodes : période mytho-poétique, philosophique et pragmatique (on reconnaîtra facilement sous ces dénominations, le symbolisme et l'evhémerisme). En face du syncrétisme, le christianisme affirme l'intransigeance de son strict monothéisme, il se déclare la seule vraie religion. En face des juifs et des païens, il explique les ressemblances du culte et des croyances religieuses par l'influence du démon, singe de Dieu, et par les *logoi spermatikoi ;* il lutte ensuite contre le manichéisme, le néoplatonisme ; au Moyen Age enfin il réfute l'Islam et le judaïsme, du point de vue de la foi et de la philosophie.

Les xve, xvie et xviie siècles sont remplis de grands événements qui ont leur retentissement sur l'histoire des religions. La Renaissance en redécouvrant les sources du paganisme grec et romain, essaie de combiner la philosophie classique, préalablement idéalisée, avec le christianisme. La Réforme et la contre-réforme suscitent par leurs controverses bien des éclaircissements utiles. Enfin les grandes découvertes d'un monde inconnu ouvrent à l'histoire des religions un nouveau et fécond champ d'observation. Le xviiie siècle finissant s'intéresse en effet aux peuples sauvages. Le P. Schmidt passe sur Lafitau, Bergier, de Brosses un peu ra-

pidement nous semble-t-il, pour aborder la *mythologie de la nature.*

Au cours de la première moitié du XIX[e] siècle, Hegel trace son célèbre tableau de l'évolution religieuse qui divise les diverses religions, en religions de la nature et en religions de l'individualité spirituelle ; le traditionnalisme de Lamennais essaie d'expliquer par la seule transmission non seulement la religion, mais toute vérité, la raison étant exclue. Creuzer trouve dans le symbolisme spontané, puis réfléchi, cette sorte de conscience que l'homme aurait de faire partie des forces de la nature qui, pour lui, serait le sentiment religieux. Enfin Max Muller, le principal adepte de la mythologie de la nature, fait de la mythologie une maladie du langage.

A ce moment de son exposé, le P. Schmidt interrompt l'analyse des autres théories et consacre un chapitre entier aux religions des peuples Indo-Européens (suivant l'ouvrage de Léopold von Schrœder *Arische Religion*). L'école de mythologie de la nature s'est en effet consacrée à cette étude. Et ce sera une occasion, pour l'auteur, de marquer la prépondérance de l'Etre suprême dans cette mythologie, qu'il s'appelle Dyauspitar, Ahuramazda, Zeus, ou Jupiter ou Wodan-Odhin. Ces dieux ont, au reste, des attaches naturistes avec le soleil, la lune, le feu, l'orage et donnent dans des combinaisons diverses lieu à de nombreuses mythologies.

Reprenant son exposé, le savant ethnologue aborde le *fétichisme*. Nous sommes à un moment important de l'histoire : la découverte des peuples sauvages, les études préhistoriques, le positivisme d'Auguste Comte, le matérialisme scientifique vont inspirer de nouveaux essais. L'*ethnologisme* de J. Lubbock avait pour fondement le *fétichisme* culte d'un objet vénéré pour lui-même. Mais le fétichisme n'est pas un culte de Primitif. Le *manisme* d'Herbert Spencer est plus solidement construit sur la croyance à la survivance du Moi du défunt ; le culte des Ancêtres les plus importants serait devenu le culte des dieux. C'est une forme de l'évhémérisme appuyée sur une documentation peu critique mais étendue. Le P. Schmidt lui oppose les résultats obtenus par sa méthode comportant une information plus rigoureuse. 1° La grande masse des peuples de culture primitive honore un Etre suprême qui n'a ni femme ni famille, et, au-dessous de lui créé

par lui dépendant de Lui le couple des Ancêtres de la tribu. 2° Dans les civilisations primaires, où l'on exploite la nature par le travail, on voit s'étendre le culte précédemment rendu au couple des ancêtres ou au seul Père de la tribu. Le culte des Ancêtres s'élargit enfin jusqu'à devenir un culte général des morts. Cette extension se produit surtout dans le groupe des civilisations secondaires ou tertiaires. Au reste ce culte des Ancêtres est fort divers. Il se laisse à peine entrevoir dans les civilisations primitives ; le soin des morts n'a pas encore de caractère religieux, mais dans les civilisations primaires, les rites de sépulture prennent un grand développement. Ces simples constatations ethnologiques suffisent à montrer l'erreur du *manisme* qui fait découler la religion et le sacrifice du culte des Ancêtres, mais il est vrai que ce culte a donné naissance aux images divines et aux symboles religieux en général.

A l'*Animisme*, le P. Schmidt a consacré un beau chapitre, l'un des mieux venus du volume. Cette théorie est attachée au nom de B. Tylor. Ce n'était pas un philosophe, ni un sociologue, mais un ethnologue. De fait il a réuni une masse de documents concernant l'*Animisme*. On connaît la théorie : pour expliquer le rêve et la mort, le primitif imaginerait le double de son être et il expliquerait ainsi l'activité des autres êtres ; il croirait donc que les esprits, tantôt séparés, tantôt habitant des objets divers, doivent être implorés. De là le culte et les dieux. Le monothéisme serait venu postérieurement. Cette théorie s'est répandue rapidement chez les ethnologues et les historiens des religions. Elle porte la marque de l'évolutionnisme en fonction duquel elle a été exposée.

Du point de vue de l'ethnologie, le P. Schmidt constate que l'*animisme* n'est pas répandu également partout. Il s'est surtout épanoui au sein des populations matriarcales. Il n'est pas la source de la religion. Enfin, il ne naît pas des observations notées par Tylor, la plupart du temps. Cette réfutation faite, le savant ethnologue marque ce qu'il appelle l'*élément durable de l'animisme*. C'est là une observation importante que nous avons nous-même faite autrefois. « Cette notion, écrit-il, a joué un rôle considérable dans l'évolution de la religion, de toute la civilisation, de la philosophie » (p. 120). L'animisme « rendit possible l'acquisition de l'idée d'esprit pur ». « Le phénomène de la mort

a beaucoup contribué à la formation de l'idée d'une âme subsistante. » « L'Etre suprême des Primitifs est intéressé dans tout ce problème. En effet la notion d'esprit permettait de résoudre maintes difficultés touchant les attributs d'éternité, d'omniscience, d'omniprésence de l'Etre suprême » (p. 121). Enfin le P. Schmidt fait un mérite à Tylor d'avoir reconnu l'existence des grands dieux à une époque très reculée de la civilisation, malgré sa théorie de l'évolution ; mais l'explication qu'il en a donnée est malheureusement erronée. On remarquera la sympathie avec laquelle le P. a traité l'ethnologue anglais. Peut-être, sans diminuer l'influence et la valeur de Tylor, faudrait-il souligner le but qui est manifestement le sien : réduire la religion à la pure superstition et à l'ignorance dans son origine. Les ethnographes de langue anglaise ont accoutumé de parler avec courtoisie des choses religieuses ; leurs dispositions n'en sont pas moins négatives souvent.

Laissons le chapitre consacré à la *mythologie astrale* qui a jeté, surtout en Allemagne, un grand éclat pour retrouver le *totémisme* qui nous est plus familier. Le savant ethnologue fait remonter à Mac Lennan la découverte du phénomène du totémisme. (Il faudrait ajouter qu'un siècle avant, les missionnaires du Nouveau Monde l'avaient décrit dans leurs Relations.) Mais il est vrai de dire que Frazer s'est acquis, dans l'étude de cette institution, une place prépondérante. Il a rassemblé une précieuse documentation et s'est efforcé de comprendre la portée du phénomène. Notons sa dernière constatation : « Le totétisme en lui-même n'est à aucun degré une religion. » Aussi la théorie de R. Smith qui voit dans le totémisme l'origine du sacrifice, comme celle de Salomon Reinach, qui retrouve chez les Grecs des cultes totémistes, doivent-elles être écartées. Une place est faite à Sigmund Freud (et à son *Œdipus Komplex*) qui a rattaché au sacrifice pseudo-totémiste de Smith les premiers phénomènes religieux. Enfin E. Durkheim et son école sont l'objet d'une réfutation rapide. Manifestement l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, ethnographe médiocre, philosophe avant tout, et sociologue lui paraît un constructeur de système *a priori*.

Le chapitre consacré aux *théories magiques de la religion* est une nouvelle occasion pour l'auteur d'écarter les théories sociologiques françaises. Il le fait résolument : « La lecture d'ouvra-

ges, comme ceux de Levy-Bruhl, constitue pour l'ethnologue, de formation historique, l'une des plus sévères épreuves auxquelles il puisse être soumis » (p. 174). On lit ici la répugnance de l'ethnologue pour le philosophe. N'insistons pas sur l'exposé des divers aspects du *magisme* et sa réfutation. Ce chapitre, particulièrement dense, nous mènerait trop loin.

Enfin le savant se trouve dans le domaine dont il s'est fait une spécialité, je veux parler de l'étude du *Dieu suprême*. C'est vraiment Andrew Lang qui dans son ouvrage *The making of Religion* en 1898 attire l'attention des ethnologues sur les dieux suprêmes des Primitifs. Ses lectures les lui avaient révélées chez divers peuples, et, d'autre part, la théorie animiste de la religion lui paraissait erronée. Il lui semblait si facile le raisonnement qui explique le monde par un grand « faiseur ». Cette manière de défi jeté aux théories évolutionnistes en cours, fut d'abord accueillie par le silence, puis critiquée dans quelques détails ; aujourd'hui il est avéré que les observations sur lesquelles s'est appuyé Lang sont exactes et au P. Schmidt revient l'honneur d'en avoir renouvelé les preuves en les étendant. Son travail sur l'*Origine de l'Idée de Dieu* est capital. Dans une revue rapide, le P. rappelle les données établies : le Dieu suprême est reconnu chez les Indo-Européens, les Indiens d'Amérique, les Pygmées, les Sémites. Les psychologues, les ethnologues et les historiens de la religion leur font une place chez ces peuples, et le P. de citer pour appuyer cette affirmation des noms de savants.

La méthode d'histoire culturelle, dont le P. expose (dans un des derniers chapitres du livre) les procédés, permet au reste d'indiquer l'ordre historique d'apparition des divers groupes de civilisation dans l'espace. Elle marque que le culte du Dieu suprême se trouve dans les civilisations primitives, avec des caractères de puissance créatrice, de moralité nettement définis. Ces peuples, qui sont à l'âge de la cueillette, ont une religion, un culte et une morale très élevés. Les considérer, comme les restes, (préservés par un ensemble de circonstances géographiques, des altérations des civilisations postérieures) de la toute première humanité paraît bien une conclusion qui s'impose pour le P. Schmidt et ses lecteurs.

C'était là, il faut le dire, une application à notre pays, avec une prédilection marquée, de la « politique » générale de ce grand pape, à savoir : montrer « aux princes et aux peuples de l'univers » que l'Eglise de J.-C. est pour eux la grande coopératrice indispensable. Et de fait il avait trouvé, en 1878, l'Eglise aux prises avec des kulturkampf variés ; vingt ans plus tard, presque toutes ces hostilités se transformaient en sympathies ou en respects[1].

Chez nous on mit un temps infini à se rendre compte que là était le chemin non pas le plus fracassant, mais le plus sûr, le plus pratique, et qui, si on l'avait suivi, eût été le plus court. Tous n'en sont pas encore convaincus.

Dans le monde conservateur, les thèses, l'esprit et les pratiques d' « Action française » ont depuis lors fait refluer les résultats obtenus par vingt ans et plus de bons efforts. Dans le monde laïciste, la grande guerre de 1914 a fait franchir un nouveau pas à l'esprit public ; un peu plus tard, en 1921, la reprise des relations a été l'instrument indispensable à l'œuvre de collaboration civique. Sauf que la guerre n'a rien appris du tout à ceux qui avaient passé l'âge d'apprendre.

Du côté donc des vieux, et même des jeunes radicaux, subsistent encore trop d'invétérés adversaires ; de notre côté il reste trop de catholiques intransigeants à vide, contradictoires pour le plaisir.

Heureusement l'esprit de collaboration, « celui qui va de M. Emery », — alors qu'un bouleversement plus radical que ceux de notre temps avait créé un ordre de choses si nouveau, — jusqu'au cardinal Amette, au cardinal Dubois, au cardinal Verdier, gagne chaque jour du terrain parmi les catholiques. Et il y a beau temps que nos moralistes chrétiens ont classé et défini les conditions moyennant lesquelles ces sortes de collaborations peuvent avoir lieu, sans péril tactique pour la cause, sans péril moral pour les défenseurs de la cause.

Alliance avec qui ? sur quelles bases ? C'est depuis cinquante ans toute la question. Alliance avec tout ce qu'il y a d'honnête,

1. « Il pensait, a pu écrire de lui un historien, que de douces paroles, de sages conseils, des procédés bienveillants, des concessions légitimes et opportunes ont toujours d'heureux résultats. « Il n'est personne, répétait-il, de qui l'on ne puisse obtenir quelque chose, si l'on sait lui faire entendre raison ».

exposé. Nous eussions préféré qu'au moins ce chapitre si essentiel, sur la méthodologie, fût placé en tête du volume. C'est cette méthode de Graebner qui guide le Père dans ses réfutations ; elle domine le livre, elle éclaire les discussions en leur fournissant l'appui qui leur convient.

C'est, en effet, en ethnologue que le P. Schmidt aborde l'histoire des Religions. Même les religions classiques sont étudiées de ce point de vue qui n'est pas habituel aux historiens. La discipline des sciences historiques peut s'accorder avec la méthodologie de l'ethnographe ; mais il faut que l'historien et l'ethnographe écartent certaines préventions, et apportent, dans leurs affirmations, la modération qui convient au savant.

En ce qui concerne le P. Schmidt, ses informations et ses appréciations sur les auteurs qu'il discute se ressentent de ses préoccupations d'ethnographe. Il semble se défier des philosophes et les écarter de la discussion. Est-ce pour ce motif que les travaux français (à part ceux du P. Pinard de La Boullaye si justement appréciés) n'ont pas trouvé grâce devant ses yeux ? Ceux mêmes qui sont cités, au XVIII[e] siècle, ont eu sur l'histoire des religions, en bien et en mal, une influence plus grande que le Père ne semble le marquer.

Nous condamnons avec lui les affirmations sans fondement de l'Ecole sociologique française, sur l'origine des religions ; mais la sociologie n'est pas seulement une hérésie, non plus d'ailleurs que la psychologie qui a eu le malheur d'être utilisée par les théoriciens de l'évolutionisme. On ne saurait écarter ces deux disciplines de l'étude des religions. Elles rendent au reste, parfois à son insu, de grands services à l'ethnologue.

Enfin lorsqu'il s'agit de Primitifs, il nous semble que l'étude de la préhistoire ne doit pas être omise. Elle a son mot à dire. Elle est au reste, actuellement, modérée sur les dates d'origine, du moins dans certains milieux que nous connaissons personnellement. Sans doute ses informations en ce qui concerne la vie religieuse dans les époques préhistoriques sont limitées à la stricte interprétation des traces que ces populations ont laissées dans les couches géologiques ou sur les parois des cavernes, mais, ces témoignages ne doivent pas être négligés cependant. D'autant que ces primitifs authentiques, peuvent être eux aussi classés en ordre historique et qu'ils doivent enfin rejoindre ceux que la

méthode historico-culturelle nous révèle vivant aujourd'hui. Ce lien, à travers les siècles, est encore difficile à marquer. En tout cas, la permanence des traditions religieuses jusqu'à nos primitifs contemporains, peut s'expliquer. Le P. Schmidt fait intervenir à cet effet deux causes principales : 1° l'Isolement dans des conditions géographiques privilégiées d'une population donnée, empêchant les influences du voisinage. 2° D'autre part un ensemble groupé de pratiques et de croyances répondant aux grands besoins de l'âme humaine. Nous le croyons volontiers, mais qui ne voit ici, que la psychologie, la philosophie et la sociologie viennent apporter leur aide à la méthode historico-culturelle, appuyer ses démarches et ses conclusions. Le P. Schmidt ne nous démentirait pas sur ce point.

Ces simples remarques ne diminuent en rien l'importance d'une œuvre que nous estimons pour sa probité documentaire, sa solidité et sa compétence être d'un vrai savant. Rendons hommage en terminant au P. Lemonnyer qui en a assuré la traduction avec bonheur. C'était œuvre délicate ; la compétence du Père en histoire des religions est venue en aide à l'écrivain.

A. Bros.

NI GREC NI JUIF [1]

Les apologistes accueillent généralement avec une grande sympathie les écrits, témoignages, confidences, confessions des convertis. C'est juste, si l'on songe à tout ce qu'il faut de loyauté, de courage, de désintéressement à un homme pour quitter son cadre ancien de vie, son pays spirituel, sa religion, ses amis et passer dans le pays voisin. Il est vrai que la transcendance de notre religion, sa beauté humaine et surnaturelle, la plus-value incalculable qu'elle donne à la plus pauvre vie, tout cela a bien de quoi séduire Juifs Orthodoxes, Protestants et quiconque se réclame d'un idéal spiritualiste, sans qu'il soit nécessaire de crier au prodige toutes les fois qu'une conversion augmente le nombre des fidèles.

Mais lorsque le converti est un citoyen de la « République des lettres », lorsqu'il est écrivain, artiste, lorsqu'il a du talent, son témoignage, en passant par le haut-parleur du livre, retentit au loin et oblige les flâneurs eux-mêmes à prêter l'oreille facilement.

C'est le cas de René Schwob. Son dernier livre : « Ni Grec ni Juif » n'est pas l'histoire de sa conversion. Il est simplement fait allusion, en passant, à son ancienne condition de Juif ; mais ce converti a laissé déjà bien loin, derrière lui, son âme de Juif. Ce qu'il nous apporte dans son livre c'est l'analyse de son âme devenue catholique ; c'est une sorte de journal de la vie intérieure.

Ce journal n'est pas destiné à des jeunes filles portant le ruban bleu des Enfants de Marie. En effet — il faut le noter, mais rapidement et sans vouloir en faire grief à l'écrivain — certaines expressions crues et fortes, inconnues dans les manuels de piété, risqueraient d'effaroucher les âmes candides et préservées qui n'ont pas eu besoin de se convertir pour aimer le Bon Dieu.

1. « *Ni Grec, ni Juif* », par René Schwob, chez Plon.

Mais le vrai motif pour lequel ce livre risque de ne pas atteindre un public très étendu, c'est que la richesse, même des analyses, la subtilité des études d'âme font des pages touffues. Pour un public qui entend, chaque dimanche, le prône dépouillé d'un curé — quand le curé est « à la page » — le livre d'un René Schwob n'est pas un livre assez dépouillé. Faut-il s'en plaindre ? Nullement. Disons que c'est presque un livre de laboratoire. L'auteur a-t-il voulu qu'il fût tel ? Je ne sais.

Ce qui est bien certain c'est que, malgré un certain manque de limpidité, par moments, le lecteur ami de la vie profonde se trouve dans l'enchantement au milieu d'une végétation abondante, là même où les sentiers sont à peine tracés. Et puis, si la forêt est parfois obscure, comme on trouve de belles clairières !

Si l'on avait à retirer quelque utilisation immédiatement pratique du livre de M. René Schwob, je proposerais que l'on mît à part les prières, les élans vers Dieu. Ah ! comme ce Juif converti sait parler à Dieu ! Comme il prie bien, comme il a l'humilité, la défiance de lui-même, l'abandon confiant, avec un élan lyrique, spontané, cordial, heureux !... Cette âme touche Dieu et nous le fait toucher.

Exemple : « Je vous en supplie, Seigneur, jetez-y [dans le feu de l'amour] tout ce que vous trouverez de périssable dans mon cœur et toute cette pauvre chair dont la faiblesse est si forte et dont il m'est si difficile de comprimer l'appétit... Puisque maintenant vous m'avez permis, en m'amenant jusqu'ici, de participer à une chrétienté qui vous glorifie, maintenant que je présume ce que ça peut être de vous immoler, dans un sacrifice sans défaut, tout ce qui s'oppose en moi au triomphe de votre gloire, ne tardez pas, achevez votre travail... Emondez, Seigneur, massurez ce corps rebelle. Consumez-le ; et qu'à travers lui votre lumière apparaisse... » (p. 41).

Toutes les prières n'ont pas cet éclat vainqueur. Il y a de simples notes de méditations que l'écrivain nous a laissées sans les rédiger, en quelque sorte à l'état brut, principalement dans les dernières pages où chaque phrase a le verbe à l'infinitif. Ces dernières pages sont un petit résumé d'ascétisme qui exclut tout artifice de littérature. Et ce livre aux tonalités parfois éclatantes se termine par cette ligne volontairement grise : « Fuir. Se sacrifier. Etre oublié de tous. »

PR. TESTAS.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LA LEGENDE DOREE

au voisinage des cîmes d'argent

Vous est-il arrivé, tandis que vous étiez en voyage d'études ou en excursion dans les Alpes — Alpes françaises ou Alpes suisses — de pousser jusqu'à l'un de ces plateaux où la médecine moderne a campé quelqu'une de ces installations à l'âcre et si pénétrante poésie, mi-hôtel, mi-clinique, que notre langage moderne appelle des « Sanas » ?

D'aucuns, dans la montagne ne s'intéressent qu'aux pics, aux aiguilles, aux glaciers, à l'altitude, à tout ce qu'offre la nature ; et certes, il y a de quoi ravir les plus exigeants, de quoi soulever d'enthousiasme les amateurs de cîmes ! Il est d'autres sommets que ceux de basalte, de calcaire ou de granit, et qui saura jamais de quelle élévation morale sont capables, au milieu de la population parfois hétéroclite et forcément mélangée des « sanas », certains ou certaines de ces pulmonaires à qui Dieu a envoyé la croix terrible, — terrible et si glorieusement transformante — du bacille rongeur ?

Ainsi que me l'écrivait la mère d'un jeune garçon que j'allais voir, grande chrétienne, à qui j'avouais n'avoir pas eu beau temps pour ma visite : « Je regrette que vous n'ayez pu jouir du paysage, mais je ne doute pas que les paysages d'âmes vous aient autrement intéressé. La souffrance, quand elle accompagne la vie montante, réserve à tous ses tournants de magnifiques points de vue. »

Combien c'est vrai ! Le Mont-Blanc ne s'est pas montré à nous dans toute sa splendeur, mais nous avons pu contempler des cîmes qui le valent ; nous n'avons aperçu ni le dôme du Goûter,

ni le Mont Maudit, mais le Sommet béni de l'Immobilité amoureusement acceptée en union avec le Sauveur aux mains et aux pieds cloués s'est révélé à nous sans couronne de nuages ni brume laiteuse, dans sa droite silhouette immaculée que marbraient, divine ressemblance, quelques imperceptibles filets de sang.

Et voici que nous redescendions, tout ému encore — c'était fin juillet — quand nous tombèrent sous la main deux études si curieusement ressemblantes et si totalement différentes : *Vincent ou la Solitude*, de Mme Colette Yver[1], et *La Montagne Magique*, traduction allemande par Maurice Betz du « Zauberberg » de Thomas Mann[2].

Décidément, les pensées de là-haut me suivaient : jugez-en plutôt.

*
* *

Un jeune homme de Hambourg, Hans Castorp, ingénieur frais émoulu dans une entreprise de constructions maritimes, souffre un peu d'anémie ; il a un cousin qui se soigne à Davos. Pourquoi n'irait-il point passer son temps de vacances en Suisse près du cousin ? Le médecin de famille conseille vivement. Entendu. Et voilà Hans, pour trois semaines, hôte des Grisons.

A peine est-il arrivé à Davos-Platz que sa fatigue s'aggrave ; une courte hémoptysie suivie d'une plus longue, la fièvre tous les soirs ; il faut se rendre à l'évidence : ce n'est plus de tourisme ou de visite passagère qu'il s'agit ; le voilà réduit au même point que le cousin : un malade véritable, et qui, après avoir plaisanté jusque-là du traitement, doit désormais s'y plier.

Et ce sera, pour l'auteur, l'occasion de décrire au long et au large toute la vie du « Sana » ; une mince idylle se glisse dans la trame, mais ne paraît bien qu'un prétexte : on ne la voit poindre qu'avec la page 193 du premier tome et elle n'interviendra que peu, sauf à de rares intervalles. Tel est le résumé de *La Montagne Magique* ; le héros du roman n'est point Hans Castorp, ni Mme Chauchat, c'est le « Sana » lui-même. Nous y reviendrons.

1. 1 vol. chez Calmann-Lévy, 13 fr. 50.
2. Collection « Univers ». Fayard, éditeur, deux volumes de plus de 500 pages, 56 francs.

Non moins riche de choses mais combien plus svelte, l'histoire de *Vincent* que nous conte Mme Colette Yver. Vincent est un assoiffé de santé et d'activité ; il a la passion des horizons larges, fait des randonnées en avion pour boire l'espace, cherche à tout savoir, à tout connaître, prépare l'agrégation, déteste la maladie et les malades, s'apprête à partir en Amérique pour augmenter son information et voir de nouvelles terres... quand, guetté par une sournoise tuberculose, il lui faut s'aliter et devenir cette pauvre chose qu'il a tant détestée jadis, un malade. Une discrète et un peu énigmatique figure de jeune fille passe dans le roman. Hélas ! Vincent n'épousera pas Denise ; sans doute, il se remettra de son mal, mais ne se croira pas pour autant le droit de fonder un foyer ; il entame des études de médecine et dévoue sa vie aux soins des tuberculeux.

Que la tuberculose puisse devenir sujet de roman, et que l'on ait cherché à évoquer la poésie des « pneumo », des « phréni », et des « thoraco », voilà certes qui n'est pas banal.

L'auteur de *La Montagne Magique*, exagérément long à certains endroits, excelle à décrire le décor où nombre de pulmonaires sont appelés à vivre leur existence ; Mme Colette Yver s'attache davantage à la psychologie ; et de la sorte, les deux ouvrages ne sont nullement monocordes : le rapprochement les enrichit, les fait se compléter et se parfaire.

Est-ce que, en composant un ouvrage où l'on ne nous fait grâce d'aucun détail et où l'auteur semble aussi peu pressé que possible de faire avancer l'action, Thomas Mann a voulu nous donner l'impression, même physique, de la durée sans fin ? Quoi qu'il en soit, jamais mieux nulle part ailleurs, nous n'avions trouvé, rendue avec cette acuité, la sensation de « l'indéfini ». L'habitant des « Sanas », surtout s'il fait partie des « horizontaux », est comme situé désormais hors du temps.

Joachim Ziemssen, le cousin, remercie Hans Castorp de sa visite :

— « C'est un événement pour moi, je veux dire une coupure, une marque dans cette antienne éternelle et infinie...

— « Mais, le temps doit passer relativement vite pour vous, dit Hans Castorp.

— « Vite et lentement, comme tu voudras, répondit Joachim.

Je veux dire qu'il ne passe absolument pas, il n'y a pas de temps ici, et il n'y a pas de vie » (p. 26).

Ailleurs, Joachim laisse tomber cette phrase : « La plus petite unité de temps est le mois. » On ne conçoit pas un malade venant pour quelques jours seulement. Ce ne serait plus alors qu'un vulgaire « civil », quelqu'un « d'en-bas » qui n'a rien à faire avec le royaume des « gens d'en-haut ».

Plus loin, à propos du règlement sans défaillances de la vie du « Sana », l'auteur fait la philosophie de la monotonie :

« De grands espaces de temps, lorsque leur cours est d'une monotonie ininterrompue, se recroquevillent dans une mesure qui effraie mortellement le cœur ; lorsqu'un jour est pareil à tous, ils ne sont tous qu'un seul jour ; et dans une uniformité parfaite, la vie la plus longue serait ressentie comme très brève et serait passée en un tournemain... L'insertion de changements d'habitudes ou de nouvelles habitudes est le seul moyen dont nous disposions pour rafraîchir notre perception du temps » (p. 163).

Page 285, voici l'application à la vie du malade :

« Avec quelle rapidité une série, voire une « longue » série de jours s'écoule lorsqu'on les passe au lit comme malade : c'est le même jour qui se répète sans cesse. Mais comme c'est toujours le même, il est au fond peu correct de parler de « répétition » ; il faudrait parler d'identité, de présent immobile ou d'éternité. On t'apporte le potage à déjeuner tel qu'on te l'a apporté hier et tel qu'on te l'apportera demain. Et au même instant ...tu es pris de vertige ; tandis que tu vois venir ce potage, les formes du temps se perdent et ce qui se dévoile à toi comme la véritable forme de l'être, c'est un présent fixe où l'on t'apportera éternellement le potage. »

Hans Castorp — ou plutôt Thomas Mann — est comme possédé par la hantise de cette durée qui coule si prodigieusement uniforme que rien ne permet de la voir passer. Quelqu'un, à propos de la Noël en perspective, a parlé d'un délai de six semaines encore avant que ne brillent les étoiles de la nuit célèbre :

« Six semaines, pas même autant de semaines que la semaine compte de jours, qu'était-ce que cela dès qu'on posait la question de savoir ce qu'était une de ces semaines, un de ces petits circuits du lundi au dimanche et de nouveau au lundi... Qu'était-

ce qu'un jour, compté par exemple à partir de l'instant où l'on se mettait à table pour le déjeuner jusqu'au retour de cet instant après vingt-quatre heures ? Rien, quoique ce fussent vingt-quatre heures ! Et qu'était-ce qu'une heure passée à la cure de repos, en promenade ou à un repas ? Toujours rien ! Et le total de ces riens ne valait pas d'être pris au sérieux » (p. 444).

Avec une jolie finesse de remarque, l'auteur ajoute :

« La chose ne devenait sérieuse que lorsqu'on descendait l'échelle vers les plus petites mesures : ces sept fois soixante secondes durant lesquelles on tenait le thermomètre entre les lèvres, afin de pouvoir prolonger le graphique de la température, avaient la vie dure et étaient d'un poids peu ordinaire ; elles se dilataient jusqu'à former une petite éternité, elles inséraient des périodes de la plus haute solidité dans la fuite rapide et dans le jeu d'ombre du grand Temps » (p. 445).

Ah ! Ces minutes pendant lesquelles il faut, chaque jour, garder le thermomètre sous la langue pour mesurer le degré de fièvre, comme elles sont, par une ironie diabolique, interminables, alors que le reste des jours s'étire comme s'il était hors de la durée !

« Il regarda sa montre-bracelet. Il était neuf heures trente-six. Et il commença d'attendre que ses sept minutes se fussent écoulées. Il se promena à travers la chambre, écrasant l'instrument sous sa langue.

« Le temps traînait, le délai paraissait infini. Deux minutes et demie s'étaient écoulées lorsqu'il regarda les aiguilles, craignant déjà qu'il eût laissé passer le moment. Il faisait mille choses, touchait des objets et les replaçait, sortait sur le balcon... ; il regarda le paysage avec ses pics, la ligne de ses crêtes et ses parois rocheuses, avec la coulisse avancée du *Brembühl*, à gauche, ...avec les formations montagneuses à droite, avec l'*Alteinwand* qui semblait fermer la vallée au midi. Il regarda vers les chemins et les parterres de la terrasse, la grotte rocheuse, écouta un murmure qui montait du solarium et se retourna vers sa chambre... » (p. 262).

Nous abrégeons le détail.

« Avec beaucoup de peines et d'efforts, à force, semblait-il, de les aider, les pousser et les faire avancer, six minutes s'étaient enfin écoulées. Mais comme il se perdait à présent en rêveries,

debout au milieu de sa chambre, et laissait aller ses pensées, la dernière minute qui restait encore s'échappa inaperçue avec une légèreté de chatte... » (p. 263).

C'est avec la même inflexible analyse que Mann étudie et détaille la vie au « Sana ». Rien n'échappe à son investigation et à sa description, les différentes sortes de toux et de râles, le vocabulaire adopté par les malades pour parler de leur état, les ridicules bigarrés des hospitalisés ou des diaconesses, les façons différentes de s'enrouler dans ses couvertures pour les heures de cure d'air, on ne nous fait grâce de rien ; on assiste à la promenade, aux différents repas avec leurs menus variés, à la visite du médecin, à la séance de radio, à des conférences de distractions, à un bal travesti, à cela même qu'on tient le plus à cacher dans un « Sana » : à une agonie, à une mort, à un enterrement. On est tellement initié à tout qu'on se croit presque du bâtiment ; on vit tellement de la vie de la maison et l'on est pris à ce point dans le mécanisme impassible, qu'à l'égal de certains habitants de « là-haut », on en deviendrait presque méprisant pour ceux qui n'ont même pas de cavernes, pour les pauvres bien-portants !

Avec *Vincent ou la Solitude*, c'est moins le cadre de la maladie que l'âme du malade qui nous est décrite.

Il n'est point question de « Sana ». Vincent est soigné chez lui. Quelle exquise mère il a, ce Vincent ! Discrète, respectueuse de son « agrégé », habile, si habile à lui cacher sa peine, si virile qu'on la voudrait presque à certains moments plus maternellement mère, plus femme ; elle se raidit si spontanément et si facilement pour ne pas laisser paraître son émotion qu'on s'étonne presque de la voir si bien réussir ; la réalité a peu cette perfection consommée.

Ferons-nous à Denise, la fiancée espérée, un petit reproche du même genre : elle n'est pas tout à fait assez jeune fille. C'est curieux, il nous semble que Mme Colette Yver a mieux réussi ses portraits masculins : Charlus, l'interne qui, en fin de roman, épousera Denise, Antoine, l'ami très cher et de grande foi, Felouque, le pilote d'avion tout à fait « nature », Vincent surtout, le grand garçon très moderne, très « sport » et que tout, les

grandes idées, les grands horizons, les grandes randonnées dans l'histoire ou dans le libre azur, attire et sollicite.

Quel émouvant tableau — semblable à celui de la page 185 chez Thomas Mann — mais combien plus angoissé, lorsque Vincent, pour la première fois, découvre que son mouchoir, après une toux mauvaise, se teinte de rouge. Nous ne voulons rien citer ; le volume est, sera, devra être, entre toutes les mains[1]. Son prix modique, comparé à celui de Mann, nous permet de ne point donner d'extraits. Le récit d'ailleurs est d'une texture si réussie et si une qu'on y trouverait beaucoup moins que chez Mann des morceaux de bravoure.

*
* *

Description, psychologie. Nous n'avons rien dit de la valeur morale des deux ouvrages : *La Montagne Magique* et *Vincent ou la Solitude.*

Chez Mann, le souci de faire utiliser la maladie comme moyen d'élévation et de perfectionnement intérieur, est inexistant.

Son héros est un jeune bourgeois, pris dans le milieu bourgeoisant par excellence, — le portrait en est d'ailleurs fort réussi.

« Hans Castorp était authentique en cela surtout qu'il aimait bien vivre, oui, qu'en dépit de ses apparences anémiques et fines, il était, tel un nourrisson qui s'en donne à cœur joie aux seins maternels, attaché aux rudes jouissances de la vie.

« Il portait commodément et non sans dignité, sur ses épaules, la haute civilisation que la classe dominante de cette démocratie municipale de commerçants transmet à ses enfants. Il était aussi bien baigné qu'un bébé et se faisait habiller par le tailleur qui jouissait de la confiance des jeunes gens de sa sphère..., et un endroit rugueux à la manchette d'une de ses jolies chemises de couleur l'eût violemment indisposé. Ses mains avaient la peau fraîche et soignée, ornée d'une gourmette en platine et

1. Il est plus fait, comme *La Montagne Magique* d'ailleurs, pour les bien portants à qui il peut avec fruit révéler des profondeurs de souffrances insoupçonnées, que pour les malades eux-mêmes dont la pudeur s'attristera sans doute de voir leur secret livré curieusement à la foule. Que pour notre compte, ils nous pardonnent si notre prose, bien intentionnée mais peut-être maladroite, leur serre un peu le cœur.

de la chevalière de son grand-père, et ses dents qui étaient un peu molles, étaient enrichies d'or.

« ... Sa tenue à table était remarquable et ses coudes touchaient légèrement ses hanches tandis qu'il découpait une aile de poulet ou extrayait adroitement, au moyen de l'instrument spécialement destiné à cet usage, la chair rose d'une pince de homard. Son premier besoin à la fin du repas était le rince-doigts à l'eau aromatisée, le second, la cigarette russe... Elle précédait le cigare ; une marque savoureuse dont les poisons épicés s'alliaient d'une manière si satisfaisante à ceux du café... Ce n'est qu'à contre-cœur qu'il eût mangé du beurre qu'on lui eût présenté en une seule pièce et non découpé en forme de coquilles » (pp. 51-52).

Il y a tout ce qu'il faut chez Hans Castorp pour qu'il devienne un parfait égoïste, si l'éducation familiale ou scolaire ne vient ajouter, aux raffinements de la politesse et aux bonnes manières, le souci d'une haute beauté morale ; un corps sans âme, tel est, hélas ! le jeune Castorp.

Dans de jolies pages, il est fait allusion au baptême de l'enfant (pp. 38-39), un jour que Hans demanda à son grand-père à quoi donc a bien pu servir un bassin doré qui trône dans une vitrine ; mais il est visible que ce geste religieux fait partie d'un protestantisme sans vie et auquel on n'attache pas d'importance. Ailleurs même, on sent presque une note de discrédit :

« Une infirmière se montra quelque part sous son bonnet blanc, portant sur le nez un lorgnon dont le cordon était passé derrière son oreille. C'était apparemment une sœur protestante, sans vocation véritable pour son métier, curieuse, agitée et affligée par l'ennui[1] » (p. 21).

De temps en temps, mais de façon trop rare, un joli mot évocateur de vie profonde, ou un détail d'ordre religieux et élevant :

« Hans Castorp joignit ses mains fraîchement lavées et les frotta l'une contre l'autre avec une sensation d'attente conforta-

1. Loin de nous l'idée d'une comparaison tant soit peu sectaire, mais nous devons dire quelle a été notre admiration pour les religieuses catholiques au dévouement inconfusible qu'il nous a été donné de voir dans les « Sanas » que nous avons visités : Sœurs de Niederbronn, religieuses de Bonsecours de Lyon, ou sœurs de Saint-Joseph. Nous nous sommes promis de ne parler que des malades, mais quelle légende dorée que celle de leurs vaillantes garde-malades !

ble, comme il le faisait d'habitude en se mettant à table, peut-être parce que ses ancêtres avaient prié avant la soupe ». (pp. 25-26).

Par contre, une atmosphère générale assez exclusivement matérialiste : le corps, le corps, le corps ; l'âme compte pour bien peu et le philosophe du volume, celui qui est chargé, semble-t-il, d'exprimer la doctrine de l'auteur, l'italien Settembrini, n'est guère qu'un blasé aigri, plutôt tueur que mainteneur d'idéal. « La maladie n'est aucunement noble » (p. 153). Comparez à Pacal, qu'il faut d'ailleurs bien entendre : « La maladie est l'état naturel du chrétien ». — Et quand il y a un essai d'explication de la maladie et de sa raison d'existence, ce n'est guère qu'une petite métaphysique confuse et sans portée. « Toute maladie est de l'amour métamorphosé » (p. 199).

Voici moins heureux encore : « Au bout de six mois, le jeune homme qui monte ici n'a plus d'autre pensée en tête que le flirt et la température » (p. 308). Et certes, s'il est vrai qu'en raison de l'isolement, des silencieuses et interminables cures de chaise longue, de l'hyperexcitation des puissances émotives résultant de la maladie, le danger d'écart des sens n'est point chimérique, il s'en faut de tout qu'on puisse émettre comme un jugement catégorique et sans appel l'aphorisme déshonorant de Mann, — nous le montrerons bientôt.

Et il n'y a rien de plus lamentable que la tentative absurde et sans noblesse de Castorp pour séduire Madame Chauchat. Tous les pensionnaires des « Sanas » n'ont point, grâce à Dieu, de ces faiblesses ; mais aussi bien, quoi donc, en Castorp, aurait pu le préserver de la tentation et de la chute, et n'était-il pas à prévoir dès le début qu'au premier choc, il serait une épave ? Il faut un miracle pour qu'un être sans doctrine et sans tempérament moral, — surtout s'il est mis dans des circonstances de particulière excitabilité — résiste au péché.

Le héros de Mme Colette Yver se manifeste d'une autre trempe. Sans doute, il n'est guère, au début du livre, qu'un de ces honnêtes païens comme il en existe beaucoup ; nature élevée, droite, un acharné travailleur, un cœur épris d'idéal humain, mais sans principes religieux pour mettre dans son existence le soleil du divin. François, lui, son camarade, est un chrétien, voire un grand chrétien, presque un mystique, un habitué des adorations nocturnes à Montmartre, de l'oraison, des pratiques saintes de la

charité et de l'apostolat. Il ne débitera pas de sermons, mais son exemple, un mot discret à l'occasion, feront comprendre à Vincent le prix de la souffrance surnaturellement acceptée.

La romancière n'avait point à composer un ouvrage d'ascèse, et elle s'est gardée d'appuyer ; mais la note juste y est, la note élevante. Et tandis qu'en lisant Mann on se sent accablé, du début jusqu'à la fin, sous un poids tragique que rien ne vient soulever, en lisant Mme Colette Yver, on souffre certes de voir ce beau et fort Vincent frappé en plein essor, mais l'air des hauteurs vous réconforte ; le vaillant garçon dont l'âme a fléchi un instant, s'élève si droit dans l'azur viril du sacrifice accepté et du don de soi à la compassion pour autrui et au dévouement !

Le thème choisi par Mme Colette Yver est, nous dit la romancière, une histoire vraie.

Que d'histoires vraies à ajouter à la sienne si nous possédions son art enchanteur de raconter et de décrire ! Aussi bien, même alors, pourrions-nous parler ? Et les âmes dont nous avons pu recevoir la confidence ne nous accuseraient-elles pas de les avoir trahies ?

A travers une correspondance volumineuse, qu'on nous permette de glaner, entre bien d'autres, quelques traits et quelques lettres.

Celui-ci est un jeune père des Missions Etrangères ; il a huit années du soleil ardent des Indes sur les épaules ; ses supérieurs l'ont arraché à ses chrétiens pour qu'il vienne se refaire en France, et comme il souffre de ne pouvoir plus annoncer la foi dans cet Extrême-Orient qui l'a épuisé ! Mais il sait que le Christ a sauvé plus d'âmes sur la croix qu'au long de ses randonnées à travers les villages galiléens ; l'apostolat le plus sauveur n'est pas celui de la parole, c'est celui de la souffrance ; ses silences au lit ou sur sa chaise-longue convertissent plus de parias et de brahmes que ses plus laborieux catéchismes en tamoul, et il se consume joyeux, François-Xavier d'un nouveau genre, sur la grève fiévreuse du Sancian où Dieu le cloue.

Dans un autre « Sana », quatre garçons font chambre commune : deux sont séminaristes ; un troisième a un frère prêtre, le quatrième est un scout. On devine si la station couchée ré-

pond à leur besoin de s'élancer et de courir à la Vigne ! Le Maître les veut là : ses sentiers ne sont pas nos sentiers. Ils feront du « sur place » tant qu'on voudra !

Ailleurs, c'est un jeune jésuite ; on lui a fait le « pneumo », maie cela n'a réussi qu'à moitié, et il se voit immobilisé pour de longs jours peut-être : son père est mort, il n'a pu assister à son dernier soupir ; son frère va être ordonné prêtre, il doit renoncer à être présent à cette fête si attendue ; il se ronge, voudrait s'évader ! Bénits soient tous ces sacrifices, si quelques âmes, lointaines ou proches, doivent en recueillir le fruit.

Un autre a subi une première fois la « thoraco » ; on va recommencer ; rien que d'y penser, l'âme agonise : « Prenez, Seigneur Jésus, et recevez... Sume, Domine, et suscipe ! » C'est la voie royale ; ne faut-il pas tout accepter joyeusement pour le divin Roi ?

Des hommes, des jeunes gens, des prêtres ou futurs prêtres, des religieux ; on peut s'attendre à une particulière bravoure. Mais voici des femmes, des jeunes filles : la vaillance est égale sinon supérieure.

Une petite de vingt ans se soigne depuis l'âge de quinze ans ; on va lui faire prochainement la « thoraco » ; elle est admirable de foi, de résignation, jamais ne parle de son état, rend sans bruit mille services aux compagnes... Une autre a déjà eu deux opérations de « thoraco », et on vient de lui en faire une troisième; elle possède une extraordinaire énergie et se déclare prête à recommencer : étant à charge de deux sœurs et n'ayant aucune ressource personnelle, elle veut employer les moyens les plus énergiques pour guérir vite et aider ses sœurs.

Une autre jeune fille débordante de vie, d'activité, d'intelligence a dû s'aliter de longs mois, et vient d'avoir une rechute pulmonaire accompagnée d'une tumeur blanche du genou. Elle garde un cran et une gaieté que rien n'arrête ; elle fait partie de l'U. C. M.[1] et donne des cours par correspondance aux « Allongés »

1. *Union Catholique des Malades*, association de malades groupés dix par dix et qui correspondent entre eux pour se distraire, se soutenir et s'encourager mutuellement. La présidente du groupement est la sœur du vaillant missionnaire et explorateur de Chine et d'Asie Centrale, le R. P. Teilhard de Chardin, de la Compagnie de Jésus. L'aumônier général est le R. P. de Boissieu, O. P.

de Berck ; à une de ses amies qui l'interroge, elle répond qu'elle ne désire ni vivre ni mourir, qu'elle laisse choisir le bon Dieu, que c'est pour elle une grande grâce d'être malade, car, avec sa nature, elle se serait peut-être perdue dans le monde.

Et combien d'autres dont on voit l'angélique patience, mais qui livrent peu les raisons d'une si haute vertu, gardant humblement pour Dieu seul la pudeur de leur jardin secret !

Trois coupures de lettres pour finir.

Un bref billet d'abord : « J'ai vu le docteur ces jours-ci ; mon état laisse à désirer ; on va me ramener au Central où j'aurai moins d'allées et venues. Je ne pourrai partir en septembre et on me fera peut-être la tuberculine. Priez pour moi, car ces nouvelles m'ont peinée. J'offre tout pour les âmes, mais c'est dur, je pense *surtout* au chagrin de maman et des miens ».

Et cette jolie finale qui en dit long : « Je ferai face envers et contre tout ».

Voici comment parle une autre : « Mon Père, malade et couché depuis treize mois, après avoir perdu tous les miens : ma mère, deux frères, une sœur ; je n'ai plus que mon père. Mais Dieu, dans sa bonté infinie, en m'envoyant l'épreuve m'a donné chaque jour la volonté plus grande et la joie de l'aimer davantage et de vouloir l'aimer de plus en plus. Cela devient alors tellement plus facile, cet abandon total à sa volonté. Je ne désire rien et demande à Dieu s'il ne veut pas me guérir, le courage plus fort de mieux souffrir ».

Et enfin ce dernier document : « Mon Père, votre lettre m'a aidée à faire un pas de plus vers le Magnificat, et j'ai dit à Notre Seigneur que j'étais heureuse de cette grande croix, puisqu'elle pouvait augmenter un peu sa gloire. Ce n'a pas été sans peine ; l'effort a été grand, très grand ; je ne pouvais m'empêcher de gémir, tant j'étais broyée par cette souffrance immense... Dans mes moments de solitude, je dis à Jésus un faible merci de m'unir si étroitement à sa Passion. Une sorte de douceur m'envahit alors, parce que je pense qu'un peu plus de moi est devenu du Jésus-Christ. Ce que vous me dites sur l'hostie dont toute la substance doit disparaître pour qu'elle soit Jésus-Christ seul, m'a fait du bien. Hostie parfaite, voilà ce que je voudrais être ».

Si l'on trouve au monde accents plus beaux, qu'on veuille

nous le dire, et comme nous voilà loin du pauvre Hans Castorp ou de son sceptique mentor, Settembrini ! Le Vincent de Mme Colette Yver monte haut ; on peut rêver encore cîmes plus élevées. La romancière le sait bien d'ailleurs, elle qui aime à visiter tel « Sana » que nous connaissons, et à y laisser le sillage lumineux de sa charité si éclairée à la fois et si douce. Il lui fallait tenir compte du public moyen et elle ne pouvait guère donner à son héros figure de saint.

Qu'elle nous pardonne d'avoir, à propos de son beau livre, laissé entendre qu'ayant dit beaucoup déjà, elle n'avait pas tout dit encore. Quel bonheur que, dans notre pauvre monde, il y ait infiniment plus de sublime que les romanciers n'osent en découvrir et que la masse des gens n'imagine !

Raoul Plus, S. J.

CHRONIQUES

Chronique biblique. — Ancien Testament

1. C. Toussaint, *Les Origines de la Religion d'Israël. L'Ancien Jahvisme.* In-4° de 384 pages et 24 planches. Paris, Geuthner, 1931. Prix : 100 francs.
2. Max L. Margolis et Alexandre Marx, *Histoire du Peuple Juif*, traduit de l'anglais par J. Robillot. In-8° de 750 pages. Paris, Payot, 1930. Prix : 60 francs.
3. R. P. J. Renié, *Manuel d'Ecriture Sainte;* t. II, Livres historiques; Livres didactiques; in-12 de 558 pages; t. III; Livres prophétiques; in-12 de 362 pages. Paris et Lyon, Vitte, 1930 et 1931.
4. R. P. J. Prado, *Propaedeutica Biblica sive Introductio in Universam Scripturam*, In-8° de xvi-415 pages; 14 planches. Turin, Marietti, 1931. Prix : 30 lires ital.
5. G. Geslin, *Les Grands Psaumes*; *Trente Psaumes choisis*; *Les derniers Psaumes.* In-8° de 256, 128, 320 pages. 1923, 1928, 1931. Chez l'auteur, Grand Séminaire, Sées (Orne). Prix : 14 francs, 6 francs et 16 francs.
6. Otto Procksch, *Jesaia I uebersetzt und erklaert.* Grand in-8° de xii-476 pages. Leipzig, Deichert-Scholl, 1930. Prix : 22 Mk.
7. Charles Cutler Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy.* In-4° de 119 pages. Londres, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1930. Prix : 9 s.
8. W. Gronkowski, *Le Messianisme d'Ézéchiel.* Grand in-8° de xviii-202 pages. Paris, Geuthner, 1930. Prix : 40 francs.
9. Hugo Bevenot, O. S. B., *Die Beiden Makkabaerbuecher ueberzetzt und erklaert.* Grand in-8° de xii-260 pages. avec 2 cartes. Bonn, Peter Hanstein, 1931. Prix : 9 Mk 60.

10. Romuald Galdos, S. J., *Commentarius in librum Tobit.* In-8° de xx-346 pages. Paris, Lethielleux, 1930.
11. Giuliano Mortara, *L'Insegnamento Biblico nei Seminari.* Brochure de 23 pages. Vérone, Tipografia Editrice Zenoniana. 1931.
12. Joachim Begrich, *Die Chronologie der Kœnige von Israel una Juda.* In-8° de vi-214 pages, avec tableaux synoptiques. Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929.
13. Raffaele Tramontano, S. J., *La Lettera di Aristea a Filocrate.* Grand in-8° de xi-208-266 pages. Naples, via S. Sebastiano, 48, 1931. Prix : 50 lires.
14. Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* Grand in-8° de xvi-852 pages, avec 293 figures et 3 cartes. Leipzig. J.-C. Hinrichs, 1930. Prix : 45 Mk.
15. Marie-Thérèse Gadala, *Le Féminisme de la Bible I.* In-8° carré de 107 pages. Paris, Geuthner, 1930. Prix : 30 francs.
16. James Darmesteter. *Les Prophètes d'Israël,* réédition dans la série « Judaïsme » de P.-L. Couchoud. In-12 de 265 pages. Paris, Rieder, 1931. Prix : 15 francs.
17. Paul Dhorme, O. P., *Langues et Ecritures sémitiques.* In-8° de 73 pages. Paris, Geuthner, 1930. Prix : 25 francs.
18. J. Garrow Duncan, *Digging up Biblical History. Recent Archaeology in Palestine and its Bearing on the Old Testament,* vol. I. In-8° de 265 pages, Londres, Soc. for Promoting Christian Knowledge, 1931. Prix : 12 s. 6 d.

1. — En entreprenant un grand travail *sur les Origines de la Religion d'Israël*, M. C. Toussaint, professeur à l'Université d'Aix-Marseille, n'ignorait pas les difficultés. « Comme tout ce qui touche aux origines, écrit-il dans la Préface, p. 2, la phase initiale de cette religion est enveloppée d'épaisses ténèbres et ne s'éclaire qu'à l'aide des rares lueurs fournies par les religions voisines, mieux dotées en textes et en représentations figurées... » Il s'avance donc au milieu de ces ténèbres, armé de la pétition de principe qui consiste à mettre sur le même rang toutes les religions sémitiques. D'ailleurs, sans grande illusion : « ces analogies, dit-il, ne peuvent guère aboutir qu'à des conjectures et à des probabilités » ; ajoutons : à des affirmations risquées et à des conclusions erronées.

Certes, l'érudition déployée dans ces pages est considérable en

étendue, mais, à y regarder de près, un peu fraîche et superficielle (1) ; la Bible est fouillée, citée à tout propos et hors de propos (2) ; l'archéologie mise à contribution ; nombre d'auteurs rationalistes (quelques-uns démodés ou dépassés), appelés en témoignage. Mais la faiblesse incurable de l'ouvrage vient d'une philosophie terre à terre, qui promène des yeux de taupe sur les phénomènes divins, se cantonne dans l'étroit chantier de l'évolution naturelle, et débite ses conjectures en forme d'oracles, au nom de la Science.

L'auteur veut expliquer comment le Iahvisme de Moïse est devenu monothéisme et a survécu aux autres religions sémitiques. « Jahvé est le dieu d'Israël, et Israël le peuple de Jahvé » : cette formule de Wellhausen, nous dit-on, (p. 237), a besoin d'être interprétée. « Avec des phrases de ce genre, on ne se rend compte ni des origines ni du développement ultérieur d'une religion qui a survécu aux dieux cananéens aussi bien qu'à ceux d'Egypte et de Babylone. car, pour expliquer un tel résultat, il faut qu'au point initial d'un phénomène de ce genre, il y ait déjà une différence de structure et de dynamisme interne. » — Qu'a donc fait Moïse? D'abord, il a conçu son dieu comme un dieu guerrier (p. 239). Mais cela ne suffit pas ; il y a tant de dieux guerriers chez les autres

(1) Le pays d'Akkad est ajouté ou opposé à Babylone, p. 93, 139, 157. — P. 81, Jéricho est comptée parmi les « villes à périmètre étendu et protégées par d'épaisses murailles » ; mais, p. 118, note 4 : « les murs de Jéricho n'ont que 800 mètres de circonférence ». — P 241, note 2 : « On en exhume tous les jours en grande quantité [des idoles ou amulettes] dans les fouilles de Palestine, surtout à Gézer. » Or, les fouilles de Gézer ont cessé depuis vingt-deux ans.

(2) Page 243 : « Pas de justice internationale, ce qui prouve bien que même dans l'esprit de Moïse, Jahvé n'est pas le Dieu unique, absolu, universel. » Deux références pour étayer cette affirmation : Jug. XI, 24 ; II Rois I, 3. Quant au premier texte, 1. Jephté est mal choisi pour représenter la pensée de Moïse ; 2. «... il n'est pas permis non plus d'affirmer que Jephté mettait dans sa pensée Camos sur le même rang que Iahvé, parce que dans les relations internationales on part toujours de principes communément reçus » (Lagrange, *Le Livre des Juges*, in h. l.). — D'après l'autre passage, II Rois, I, 3, Elie est chargé de dire aux messagers d'Ochozias : « N'y a-t-il point de Dieu en Israël, pour que vous alliez consulter Béel-Zébub, dieu d'Accaron? » Est-ce mettre Béel-Zébub et Iahvé sur le même rang? Pas plus qu'on n'assimilerait les médecins aux charlatans, si l'on disait : « N'y a-t-il point de médecin dans cette ville, pour que vous alliez consulter un charlatan? »

Page 43. La terre de Canaan a été « achetée par les patriarches en bonne et due forme » ; une seule référence, *Gen.* 33, 19, où il s'agit simplement de l'acquisition d'un champ.

peuples ! De plus, « Moïse, en inoculant dans le concept de ce dieu le principe de l'exclusivité poussé à outrance, dépose en lui le germe du monothéisme absolu. *La guerre au syncrétisme religieux, voilà ce que sera le caractère propre du nouveau dieu...* » (p. 240) [je souligne]. Enfin, Iahvé était « considéré, avant tout, comme le dieu de l'alliance... en quelque sorte identifié avec la nation... » (p. 242).

Ce précieux « germe du monothéisme » est complètement perdu de vue dans le tableau, tracé par M. Toussaint, du Iahvisme lors de la conquête de Canaan, et dans les premiers temps de la monarchie israélite. Le syncrétisme religieux triomphe si bien alors, que Iahvé se trouve « canaanisé » (p. 300, 303), « baalisé » (p. 325), tranquillement installé au milieu d'un panthéon qui comprend la déesse Anath, le dieu syrien Resheph, le dieu Béthel, la déesse Ashima, « le dieu Dod ou Dodo..., le dieu babylonien Nukara ou Ningal, sorte de Pluton sémitique; la déesse Atum..., la déesse Qedesh... Outre ces dieux et ces déesses, Jahvé devait avoir, autour de lui, nombre d'autres divinités d'origine mésopotamienne... » (p. 318-319).

C'est à cela qu'aboutit l'exclusivisme farouche, tenu plus haut pour essentiel. On nous déclare maintenant (p. 315) que « le syncrétisme religieux, en pareil cas, est de règle en histoire. Jahvé n'a pu prendre pied en Palestine qu'en faisant des concessions aux divinités locales... » La préface disait déjà : «... comme les autres dieux nationaux, *il* [Iahvé ; je souligne] *ne s'est pas senti diminué du fait d'être associé, dans la dévotion populaire, à des dieux ou à des déesses du pays de Canaan* » (p. 5).

La contradiction est plus flagrante encore dans ce qui suit :

« Le premier devoir de l'Israélite, c'est une haine iconoclaste contre toutes les idoles et toutes les images matérielles de la divinité ; c'est pour mieux couper à la racine toute velléité d'art plastique de ce genre que Jahvé défend, avec les malédictions les plus terribles, qu'on le représente d'une façon sensible... *c'était* [je souligne] *la condition vitale pour arriver plus tard au monothéisme* » (p. 240). Le passage suivant fait bon marché de cette « condition vitale » : « Les cultes sémitiques avaient aussi hérité, des premiers stades de leur évolution, l'usage de représenter la divinité sous forme animale, notamment sous les traits d'un taureau, symbole de force et de fécondité. Cet usage se maintint, en général, jusqu'à

l'exil babylonien. *Jéroboam, en installant à Dan et à Béthel son Jahvé tauriforme, ne fit que suivre la plus authentique tradition des tribus d'Israël* [je souligne] et ne provoqua, même chez les prophètes du temps, aucune sorte de réprobation [3]. Ce n'est que pour les auteurs deutéronomistes que le fait parut blâmable et fut taxé comme un acte schismatique. *Il semble au contraire* [je souligne] *que, ce faisant, Jéroboam voulut* réagir contre le syncrétisme salomonien *et revenir à un Jahvisme plus strict et plus traditionnel* » (p. 321, 322).

L'auteur remarque bien qu'il **serait « injuste** [je souligne] **de confondre le jahvisme populaire avec le jahvisme officiel, la superstition avec la religion** » (p. 260) ; mais d'un bout à l'autre de son livre, fait-il autre chose que de les confondre? Déjà, dans la préface, où il résume ses conclusions, il énumère seize traits de « l'ancien Jahvisme », à l'origine, qui lui sont communs avec les cultes cananéens, entre autres : les sacrifices humains, la prostitution sacrée, « pratiques de magie, divination sous toutes ses formes, superstitions grossières et cruelles ». Pour peindre la religion de Moïse, souvent il fait appel aux papyrus d'Eléphantine du ve siècle avant Jésus-Christ (p. 5, 6, 72, 133, 209, 231, 300, 301), tout heureux de trouver, chez les Juifs de cette colonie lointaine, « la déesse Anath associée à Jahvé » (p. 318, p. 6); et dans une généralisation des plus audacieuses (p. 133) : « Jahvé, comme les autres dieux sémites, était considéré comme ayant deux épouses, l'une, de premier rang, l'autre, de second rang ».

Enfin, une citation de Lagrange, défigurée, faussée, tronquée en maint endroit, sans nulle indication des coupures, se termine, avant les guillemets, par cette phrase fabriquée de toutes pièces par M. Toussaint : « Donc même les Juifs qui sont avec Jérémie sont polythéistes et Jahvé a une femme » (p. 72). Cela donne une idée de la façon dont l'auteur exploite ses sources.

(3) Cette assertion est contredite, six lignes plus bas, par l'auteur lui-même : « Le premier prophète qui s'éleva contre le culte de Jahvé tauriforme semble avoir été Osée (Osée V, 11 ; VIII, 6), mais sa voix se perdit dans le désert... » (p. 322). — Or, Osée est entré en scène du vivant de Jéroboam; et personne n'ose dire qu'une protestation n'a pas eu lieu, lorsque, de fait, elle a eu lieu sans que l'on ait voulu en tenir compte. Si le livre de M. Toussaint n'est pas pris en considération, si sa voix se perd dans le désert, pourra-t-on affirmer qu'il n'a rien écrit sur « l'Ancien Jahvisme » ?

A MA FILLE CHÉRIE

JANINE-HENRIETTE

Cet ouvrage est dédié.

La pauvre enfant, qu'est-ce qu'elle fera de ce gros in-4°, bourré de références, émaillé des noms de Wellhausen et autres critiques allemands, et de tant de vocables de divinités sémitiques ?

2. — L'histoire du peuple juif, par Max L. Margolis et Alexandre Marx, appartient à cette chronique par les vingt-neuf premiers chapitres (160 pages), qui résument l'histoire ancienne du peuple hébreu depuis les origines (2000 av. J,-C.) jusqu'à l'ère chrétienne : résumé généralement fidèle, mais rapide et sec, attentif à n'oublier aucun fait tant soit peu important, mais sans souci de mettre en relief la mission religieuse d'Israël, l'espérance messianique, l'œuvre surnaturelle des prophètes (4).

Les soixante-neuf chapitres suivants esquissent l'histoire des Juifs à travers le monde, jusqu'en 1925. « Les auteurs se sont efforcés d'écrire cette histoire aussi impartialement et aussi calmement que possible » (p. 8). Ils n'y ont pas trop mal réussi (5), avec un double mérite, puisqu'ils sont eux-mêmes juifs, et que leur récit se poursuit comme un long martyrologe des fils d'Israël traqués, massacrés, acculés au baptême ou au suicide. Continuellement dépouillés et taxés, « ils constituaient une mine d'où le métal précieux s'extrayait par simple compression, sans travail aucun » (p. 376) — et qui, à peine exploitée, de nouveau se remplissait d'or comme par enchantement. Ces bons Juifs n'ont jamais tort : ils sont victimes du « fanatisme des Dominicains » (p. 382), du « Franciscain fanatique Jean Capistrano » (p. 383), du « moine

(4) Page 22 : « Il [Dieu] se fit connaître à Moïse sous un nouveau nom : « Je suis ce que je suis. » — En effet, c'est l'interprétation que proposent, sans plaisanter, un certain nombre de critiques indépendants. Moïse demande un nom propre caractéristique; Dieu lui révélerait un nom qui convient parfaitement à n'importe quel Dieu d'une religion quelconque. Et on appelle cela « un nouveau nom ».

Bien entendu, l'exégèse juive, non point traditionnelle, mais imaginée et mise en vigueur par les rabbins du moyen-âge, est fidèlement suivie au sujet du « Serviteur de Iahvé » : ce n'est plus un personnage individuel, mais la nation juive. Le Juif est « le Serviteur choisi par Dieu, qui doit se charger des péchés du monde, accepter de plein gré les outrages et le martyre... » (p. 115).

(5) Par exemple, dans l'exposé sobre et objectif de l' « Affaire Dreyfus ».

franciscain fanatique Bernardin de Feltre » (p. 385), des « harangues incendiaires du moine franciscain Pierre Oligoyen » (p. 403), à moins que ce ne soit « le virus du fanatisme épiscopal » (p. 326).

D'autre part, les auteurs ne manquent pas de signaler les mesures de protection dont les Juifs furent l'objet, spécialement de la part des papes.

Plusieurs chapitres sont de courtes monographies intéressantes et instructives, par exemple, le chapitre XLIX, sur Moïse Maïmonide.

Beaucoup de faits et de personnages resteraient noyés dans ces 98 chapitres, sans les indications secourables d'une table alphabétique bien dressée (p. 697-735).

La traduction paraît bonne en général dans la seconde partie de l'ouvrage, lourde et embarrassée dans les vingt-neuf premiers chapitres.

*
* *

3. — Les tomes II et III du *Manuel d'Ecriture Sainte*, par le R. P. Renié, S. M., viennent de paraître en 1930 et 1931 ; ils traitent des livres historiques, didactiques et prophétiques de l'Ancien Testament.

Arrivé sans encombre au terme de cette rude tâche, l'auteur a le droit de se féliciter. Pour comprendre l'énorme travail caché sous l'humble titre de *Manuel*, il faut comparer le programme actuel à celui d'il y a cinquante ans. Il ne s'agit plus, comme alors, d'un résumé fidèle des Livres saints, accompagné d'explications historiques et critiques assez élémentaires. On désire que l'ouvrage renseigne, au moins sommairement, sur les fouilles et découvertes archéologiques, sur les interprétations principales éparses dans une masse de publications ; et, de plus, qu'il discute les opinions de la critique indépendante et en réfute les arguments. Tout va bien, quand l'auteur peut consulter des monographies solides et orthodoxes sur les questions controversées. Mais pour bon nombre de points, où ces travaux préalables, techniques et scientifiques, n'existent pas encore du côté de l'exégèse catholique, il se trouvera plus d'une fois dans l'angoissante nécessité de se prononcer sur des problèmes qui demanderaient de longues années d'étude. Il risque alors de chercher un abri commode, mais précaire, dans les solutions dites « tutioristes ».

En bon théologien, en exégète avisé, prudent, parfaitement au courant des progrès de la science, le R. P. Renié s'abstient des jugements absolus qui condamneraient aujourd'hui irrévocablement ce qu'on devrait accepter demain de mauvaise grâce. Il triomphe, aussi dextrement que possible, de la gêne que lui impose le cadre étroit d'un manuel, où l'on ne peut avoir ses coudées franches pour rompre des lances contre les adversaires. Il expose loyalement les difficultés ; avec autant de précision que de clarté, il oppose à chacune d'elles des raisons sages. Parfois cependant — par exemple en ce qui concerne l'historicité stricte du Livre de *Judith* — le lecteur emportera l'impression que, si chaque difficulté, prise à part, est passible d'une réponse plus ou moins vraisemblable, leur convergence dans un même sens donne à l'ensemble une force avec laquelle il faut nécessairement compter ; (comparez l'argument classique sur la valeur des témoignages historiques). Suivant le R. P. Hildebrand Hoepfl, consulteur de la Commission Biblique, qualificateur du Saint-Office, « il semble que l'on puisse voir des écrits libres de cette nature [histoire idéalisée, roman historique] dans Tobie, Judith, Esther ». (*Supplément au Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, fasc. VI, col. 204) ; le tome II du *Manuel*, publié en 1930, ne pouvait pas connaître cet excellent article sur la « Critique biblique », qui a paru dans la même année.

L'exécution typographique seconde bien la netteté des divisions et la limpidité de l'exposé. Le succès de cet ouvrage paraît assuré.

4. — Érudition imposante, bibliographie écrasante, orthodoxie impeccable, c'est ce qui frappe, dès l'abord, dans l'Introduction générale à la Sainte Écriture, par le R. P. Prado. Le nom plus rare de *Propaedeutica Biblica*, inscrit au front du livre, le distingue déjà des jeunes manuels, ses nombreux frères et cousins.

La division de l'ouvrage est bien simple : Livre I. Essence de la Sainte Écriture : Inspiration et canonicité ; l. II. Intégrité de la Sainte Écriture : Texte et Versions (mais le *texte* appartient à l'*essence* ; et le *canon* s'occupe de l'*intégrité*) ; l. III. Interprétation de la Sainte Écriture : son objet, ses règles, ses auxiliaires, son développement historique. On n'oserait affirmer que la place accordée à chaque sujet est en proportion exacte avec son degré d'impor-

tance (6). Des index copieux décèlent les richesses de l'ouvrage, qui se ferme sur quatorze planches photographiques.

Il y a plaisir à voir les jugements modérés du R. P. Prado en matière librement controversée (par exemple, l'inspiration verbale) (7). On souscrira volontiers à ses doléances sur l'usage de traiter en suspects, quand on les trouve plus hardis que soi, des auteurs catholiques parfaitement soumis à l'Église. Mais il fera bien de supprimer, à l'instar des *Institutiones Biblicae* de l'Institut Biblique Pontifical (2e et 3e éditions), le classement des exégètes catholiques en *schola largior*, *strictior* et *moderata*. Sa définition de la *schola largior* ne permet pas d'y ranger des exégètes « vraiment catholiques » (p. 381).

La dernière phrase du livre revendique, dans les termes mêmes de S. S. Pie XI, une honnête liberté pour le travailleur orthodoxe : Ceterum, optandum est, ut in pertractandis quaestionibus nondum ab Ecclesiae auctoritate definitis, « ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia : neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est, eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur ». (Pius PP. XI, Litt. Enc. *Studiorum Ducem* : AAS 15 [1923] 324).

5. — « Nous avons expérimenté par nous-même que pour comprendre et goûter l'office divin, il ne suffit pas d'avoir lu les commentaires et déchiffré, avec l'aide d'une traduction sur le texte original, les passages difficiles ». M. le chanoine Geslin a bien raison : d'ordinaire, l'interprétation qui éclaire un sens obscur de la Vulgate ne revient pas en mémoire quand on récite le bréviaire. Dans trois séries de sa *Demi-Heure d'Écriture Sainte*, l'auteur s'efforce donc, par une méthode ingénieuse, d'inculquer « l'idée maîtresse de chaque psaume ».

Il la présente d'abord en relief, en caractères gras, sous une formule pittoresque ; il la détaille ensuite dans un tableau synop-

(6) Par exemple, à peine quelques mots sur les caractères, qualités et défauts des versions anciennes, Septante et Vulgate.

(7) L'auteur craint parfois de se prononcer ; par exemple, de répudier l'hypothèse de M. Franz Wutz, suivant laquelle la traduction des Septante aurait été faite sur un texte hébreu transcrit en caractères grecs.

tique lumineux (qui exagère un peu, çà et là, le lien logique des idées); il la développe enfin dans un commentaire savoureux, pas trop long, où des considérations neuves et originales (parfois trop personnelles et arbitraires) (8), fournissent un riche aliment à la piété (9).

La traduction du texte hébreu marche de pair avec le texte de la Vulgate, sur une colonne parallèle (10) ; elle est suivie d' « Explications textuelles » brèves et piquantes (11).

M. Geslin ferait bien d'abandonner l'ancienne interprétation : *Dominus* (*Iahvé*) désignant le Dieu qui s'est révélé, *Deus* (*Elohim*), le Dieu créateur (*Introd.*, p. 9.). Dans les psaumes, en particulier, elle ne répond nullement à la réalité : le IV[e] livre (ps. **89** — **105**) n'a pas une seule fois le nom d'*Elohim* ; il contient plus de cent fois le nom de *Iahvé ;* même dans le psaume **103**, qui célèbre le Créateur, Dieu est appelé *Iahvé ;* les psaumes **13** et **52**, identiques, sauf quelques légères variantes, emploient l'un *Iahvé*, l'autre *Elohim*, etc.

6. — La dernière Chronique d'Ancien Testament (février 1931)

(8) Le psaume **23**, *Domini est terra* est ainsi résumé · « *Jéhovah qui est le vrai Dieu, pose les conditions du ciel, se déguise en homme, remplit les conditions et se présente à la porte du ciel où il se fait connaître et introduire.* » Il y aurait là, nous dit-on, une révélation de l'Incarnation !

(9) Parfois une suggestion pratique est jetée en passant : « Ce psaume [**131**] présente le canevas d'un sermon de profession.,. »

(10) Très heureusement, M. Geslin, avec le texte hébreu correct et les versions anciennes, « contre Fillion » et contre un grand nombre d'exégètes modernes, traduit Ps. **103**, 4 :

Il fait ses anges souffles
et ses ministres feu brûlant.

(11) M. Geslin s'élève avec énergie contre la traduction *de petra melle saturavit eos* (Ps. **80**, 17) : Qu'est-ce que « *la pierre de miel ???* », demande-t-il, et, en désespoir de cause, il corrige le texte avec Houbigant. Mais il s'agit du miel tiré du creux des rochers (Cf. *Deut.* **32**, 13). La construction grammaticale, qui le scandalise ici, est la même que celle qu'il admet dans Ps. **104**, 40, **131**, 15, **146**, 14.

« Le P. Condamin imagine que le mot actuel qui se traduit par *navires*, a été corrompu et que dans sa première orthographe, il signifiait un genre de poisson. Le parallélisme ainsi serait mieux observé » (I, p. 18). — En effet, les *navires* détonnent au milieu des œuvres de la création, à côté du léviathan. On a proposé, pour ce mot, diverses corrections peu plausibles ; il m'a paru qu'un mot hébreu, qui signifie *aigles de mer*, était plus voisin du texte massorétique et plus acceptable pour le sens ; un poisson, j'en conviens, ferait meilleure figure dans le parallélisme.

louait le commentaire des *Petits Prophètes*, publié par le professeur Ernst Sellin, dans la collection qu'il dirige. Voici, à peu près en même temps, les chapitres **1 — 39** d'*Isaïe* interprétés par M. Otto Procksch, auteur du commentaire de la *Genèse* dans la même série.

L'introduction débute par l'histoire de l'époque d'Isaïe, clairement présentée d'après les sources bibliques et les documents profanes. Le savant professeur de l'Université d'Erlangen trace ensuite le portrait du grand prophète. Isaïe, à ses yeux, n'est pas seulement un homme providentiel; il est éclairé par des révélations divines authentiques. Dans un troisième chapitre, où il étudie la composition du livre, M. Procksch tient pour « une des conclusions les plus sûres de la critique de l'Ancien Testament, depuis un siècle et demi, que le Second Isaïe ne peut pas être identique avec le prophète de la première partie » (p. 18), Dans les chapitres **1 — 39** il distingue quatre sections : C. **1 — 12**; **13 — 27**; **28 — 35**; **36 — 39** (tiré du Livre des Rois, sauf **37**, 22 — 34) et, à la fin de chacune, il admet des additions postexiliennes : **11**,10 — **12**; **24 — 27**; **33 — 35** et, çà et là, d'autres passages secondaires !

Trop libre dans les questions d'authenticité, sans être aussi radical que plusieurs de ses devanciers (Duhm, Cheyne, Marti), l'auteur se déclare, au contraire, en exégèse franchement croyant et conservateur. Il reconnaît, avec la tradition chrétienne, qu'Isaïe annonce l'enfantement virginal du Messie (**7**,14), que les Septante ont traduit exactement le mot hébreu par « la Vierge », et que l'interprétation de S. Matthieu est de beaucoup la meilleure. De même, **9**, 1 — 6 prédit sûrement la naissance du Sauveur Emmanuel, et **11** le montre rempli de l'Esprit de Iahvé.

Plusieurs thèses de Winckler sont rejetées à bon droit : *Azriaou* de *Iaoudi*, distinct d'Azarias de Juda, une double campagne de Sennachérib en Palestine, le meurtre de Sennachérib à *Babylone*, diverses créations géographiques.

Les corrections du texte devraient s'appuyer parfois sur quelques raisons de plus, pour être suffisamment justifiées.

Il est à souhaiter que le commentaire d'Is. **40 — 66** soit confié au même auteur.

7. — Se rappelle-t-on la théorie de M. Charles Cutler Torrey

sur *Is.* **40-66**? (Cf. *Rev. Apol.*, juin 1930, p. 729-730). Voici une nouvelle thèse, non moins révolutionnaire, de l'infatigable critique.

L'authenticité du livre d'Ézéchiel a été généralement admise par les exégètes de toutes les écoles, sauf de rares exceptions qui ne méritent pas de retenir l'attention. Aberration incroyable! au jugement de M. Torrey. Pour le démontrer, il écrit *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*. « La prophétie dans sa forme originale, on le voit tout de suite, a été composée à une époque très basse; les preuves de ce fait sont multiples et, dans l'ensemble, écrasantes. C'est la dernière de toutes les prophéties canoniques de l'Ancien Testament, à l'exception de la seconde moitié de Daniel » (p. 5). Plus loin, p. 21, une date plus précise est donnée : « environ 230 ans av. J.-C. ». Le prophète qui parle est en Judée et s'adresse à des Judéens (p. 37).

Tout ce qui marque la date de l'exil et la personne des exilés serait interpolation, remaniement et correction du texte primitif! Cependant, il y a une partie ancienne dans le Livre d'Ézéchiel; mais elle remonte au temps de Manassé, comme aussi le chapitre **7** du Livre de Jérémie! etc.

L'auteur « sait, et il est, dit-il, content de savoir, que cette nouvelle façon de représenter le prophète paraîtra d'abord suspecte » (p. 6); mais il espère que l'on finira par lui faire bon accueil; probablement, ni lui ni ses héritiers ne le verront.

8. — En parfait contraste avec la précédente publication, il faut signaler la monographie de M. W. Gronkowski sur le Messianisme d'Ézéchiel, parue aussi en 1930.

Une introduction d'une douzaine de pages s'occupe de la critique littéraire du livre d'Ézéchiel, et apprécie brièvement la manière de voir des principaux commentateurs. L'auteur s'y montre, comme dans le reste de son travail, parfaitement au courant des études nombreuses dont le Prophète de l'Exil a été l'objet, surtout en ces dernières années.

Les prophéties messianiques sont rares dans les chapitres **1-24**, c'est-à-dire avant la chute de Jérusalem; la principale est **21**, 32, qui explique la prophétie de Jacob, *Gen.* **49**, 10.

Quatre chapitres exposent les oracles prononcés après la chute de Jérusalem : le renouvellement de l'Alliance, p. 55 (là devait prendre place la magnifique promesse de **11**, 19; **36**, 24-28, sur

le changement du cœur, passage parallèle à Jér. **24**, 7; **31**, 33; il en est question p. 179); le nouveau David, le bon Pasteur, etc.

L'auteur s'étend sur la fameuse vision de **40-48**; il repousse l'interprétation purement symbolique; il pense que nous avons là un programme dont Ézéchiel attendait la réalisation plus ou moins littérale, laquelle a été contrariée par les mauvaises dispositions du peuple. Plus loin, par une analyse judicieuse, il réfute les critiques qui veulent faire d'Ézéchiel le père du genre apocalyptique.

9. — La collection *Die Heilige Schrift des A. T.*, dirigée par MM. Fr. Feldmann et H. Herkenne, éditée par M. P. Hanstein, progresse régulièrement. Voici les deux Livres des *Macchabées*, traduits et expliqués par Dom Hugo Bévenot, O. S. B., dans un commentaire plus savant que le programme de cette série ne paraît le comporter. C'est heureux, puisqu'un ouvrage catholique « moderne et vraiment scientifique » est un fruit rare, de nos jours, dans le champ de l'A. T.: la *Nouvelle Revue Théologique* le déplorait naguère (1926, p. 692 et 1929, p. 829); *Biblica*, dans son dernier numéro (1931, p. 501), mentionne une vingtaine d'études sur l'Ancien Testament et le Judaïsme, présentées au XVIII[e] Congrès des Orientalistes, et souligne courageusement l'absence totale de travaux catholiques pour cette partie.

La littérature du sujet, suivant un choix et un classement méthodiques; le contenu des deux Livres, leurs sources, leurs auteurs; l'histoire du temps, le cadre géographique, la chronologie, les chefs d'armée et leurs campagnes, le caractère et le but des Livres, leur inspiration et leur importance théologique; le texte et les versions: autant de questions que Dom Bévenot traite savamment dans l'introduction.

Cet excellent commentaire est d'autant plus appréciable, que les Livres des Macchabées, regardés comme « apocryphes » par les protestants, sont moins étudiés par eux.

10. — En ouvrant le volume du *Cursus Scripturae Sacrae* qui contient le commentaire de *Tobie* par le P. Romuald Galdos, on voit tout de suite que l'auteur, prenant son sujet à cœur, n'a négligé aucune source d'information, et s'est livré allégrement à une étude opiniâtre et assidue. Ses convictions se traduisent en argumentations vigoureuses, rangées en bon ordre de bataille et munies de

caractères gras (**Prima... Secunda... Tertia Affirmatio Cosquiniana...**) (12).

Dans la liste des Livres canoniques donnée par le Synode Romain de 382, on lit : « *Idem ordo historiarum :* Iob l. 1, Tobiae l. 1, Judith l. 1... » Du seul emploi de ce mot « historiarum » le P. Galdos conclut que le Synode *affirme explicitement* l'historicité du livre de Tobie (bien que le poème de Job soit en tête de l'énumération). Il s'élève ensuite contre plusieurs auteurs catholiques qui n'admettent pas fermement l'historicité *stricte*. Mais est-il prudent d'engager la foi de l'Église dans cette question? (Voyez ci-dessus n. 3, l'opinion de Dom Hoepfl.)

L'auteur prend la Vulgate pour base de son commentaire. Il regarde pourtant comme « moralement certaine » l'authenticité des passages relatifs à Akhikar, qui manquent dans la Vulgate (**1**, 21-22 ; **2**, 10 ; **14**, 10 du texte grec) ; et il reconnaît que la version de S. Jérôme, fidèle en substance, est par ailleurs assez libre.

Le livre est divisé en sections d'après le sujet; et chaque section, après l' « argument » donne le texte de la Vulgate et, sur une colonne parallèle, le texte grec de l'édition Sixtine; puis, un commentaire de caractère pratique et pieux, plutôt que scientifique. Le P. Galdos, qui a institué, dit-il (n. 86 et 87) une comparaison minutieuse des diverses versions, aurait pu nous en faire profiter davantage, expliquer un peu plus les différences parfois considérables des deux textes qu'il met en regard, examiner l'origine de tel morceau propre à la Vulgate, comme **10**, 13 « *monentes eam honorare soceros, diligere maritum, regere familiam, gubernare domum, et seipsam irreprehensibilem exhibere* » ; et **14**, 13 « *Et quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te* ». Là-dessus quelques lignes très obscures pour le premier passage ; rien, pour le second.

Le ton de l'ouvrage est oratoire, le style facile et abondant, comme il convient à un cours parlé devant de nombreux élèves (cf. n. 109, « vellemus » répété six fois dans l'espace de dix lignes.)

11. — Le Rapport lu, à Rome, à la Semaine Biblique de septembre 1930, et publié en brochure par M. l'abbé Mortari, trace,

(12) Les noms propres, habillés en latin, ont une démarche un peu lourde « problema tobitico-ahîkarianum » (p. 21), « ob Neubauerianas et Bickellianas elucubrationes », etc...

pour l'enseignement biblique dans les Séminaires, un plan très sage, empreint du même esprit que le programme de M. l'abbé Cheminant, loué naguère.

12. — Saint Jérôme trouvait oiseuses les études de chronologie pour la série des rois d'Israël et de Juda, à cause des difficultés insolubles. Aujourd'hui on espère y réussir à l'aide de la chronologie assyro-babylonienne et des autres ressources de l'archéologie. Récemment M. Joachim Begrich, après beaucoup d'autres, s'est voué à cette tâche austère.

Son premier soin est de critiquer les essais précédents, de Wellhausen, Krey, Stade, Kamphausen, Fr. Ruehl, Thilo, Kugler, J. Lewy. Contre la plupart, il tient que les synchronismes de l'avènement des rois d'Israël et de Juda peuvent servir de base à une ferme chronologie; mais il ne se dispense pas de corriger les nombres çà et là. Il expose ses arguments avec plus de conviction que de clarté. Les tables de chiffres, laborieusement dressées à la fin du volume, rebutent le lecteur par leur caractère énigmatique.

Entre autres découvertes, M. Begrich, préférant les conjectures de J. Lewy au témoignage clair du Livre de Jérémie, nie purement et simplement l'historicité de la bataille de Carcamis (Karkemish), en 605 ! (13).

13. — Il est douloureux de se sentir à l'étroit dans le cadre d'une chronique, pour présenter un ouvrage dont la préface, du R. P. Vaccari, a bien raison de faire ressortir l'intérêt et la valeur. C'est la Lettre d'Aristée à Philocrate, sur l'origine de la Version des Septante, traduite et savamment commentée par le très regretté P. Raphaël Tramontano. qu'une mort prématurée a emporté, quand l'impression de l'ouvrage n'était pas encore achevée.

Les récentes études historiques et linguistiques ont montré l'importance de cette *Lettre* (le nom de « Lettre » est impropre comme l'introduction l'explique). Déjà, en 1870, G. Lumbroso écrivait : « Depuis quarante ans, un rayon de lumière inattendu a jailli des inscriptions et des papyrus, qui jette sur elle un jour nouveau ; chose frappante : il n'est pas un titre de cour, une institution, une loi, une magistrature, une charge, un terme technique, une formule, un tour de langue remarquable dans cette lettre, il n'est pas

(13) Page 143 ; il interprète de travers *Jér.* **46**, 1-2, sans tenir compte de **46**, 8, 11, etc,

un témoignage d'Aristée concernant l'histoire civile de l'époque, qui ne se trouve enregistré dans les papyrus ou les inscriptions et confirmé par eux » (cité par Swete, *An Intr. to the O. T. in Greek.* p. 502). Combien plus depuis cinquante ans, après tant de découvertes ! Aussi le P. Tramontano a dépouillé avec le plus grand soin les papyrus et les inscriptions ; et, dans le chapitre X de l'introduction, il donne les résultats de son enquête sur la langue et le style d'Aristée.

De plus, l'introduction (208 pages grand in-8°) examine à fond ce qui concerne le texte, les versions, la forme et le caractère de la Lettre, l'auteur et la date, la valeur historique, la doctrine, l'influence sur les écrits qui ont suivi. Ce n'est pas tout. Les notes abondantes, placées sous le texte grec d'un côté, et sous la version italienne de l'autre, ne laissent dans l'ombre aucune difficulté philologique, géographique, historique et religieuse. En somme, nous avons là un travail consciencieux, conçu et exécuté d'après une bonne méthode scientifique, une étude, comme on dit aujourd'hui, *exhaustive*.

14. — « Entièrement renouvelée » n'est pas un vain mot, appliqué à la 4e édition du grand ouvrage d'Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Comparée à la 2e édition (1906), celle-ci, au lieu de 28 chapitres, en contient 56, dont huit, au lieu d'un seul, consacrés aux prophètes ; le nombre des gravures est monté de 216 à 293 ; et surtout, des tables ont été ajoutées : la première explique environ 360 mots hébreux ; la seconde, de 47 pages, se donne pour une « encyclopédie de la symbolique » (orientale et biblique). Puis, vient la table des nombres et de leurs symboles, suivie de celle des noms propres, et enfin, de l'index des passages du Nouveau Testament où l'auteur voit des symboles à interpréter.

On le devine : M. A. Jeremias a développé, mais non « renouvelé » son exégèse. Il dit qu'il n'a pas cru devoir brûler ce qu'il avait adoré. Il a compris, plus que jamais, paraît-il, que la Bible est écrite en style « héroïque », c'est-à-dire « mythique ». Dès lors, les mythes ont beau jeu dans l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les astres, les signes du zodiaque, l'homme-microcosme, toute l'écume du panbabylonisme, les rêveries de Winckler et de Stucken sont soigneusement conservés. Mais, en 1930, M. Jeremias place encore le meurtre de Sennachérib à Baby-

lone, et la ruine de Ninive vers 607, sous le règne de *Sin-shar-ishkun* (p, 596, 178; cf. *Revue Apologétique*, juin 1930, p. 723, et juillet 1926, p. 473).

15. — Sur la couverture d'un volume in-4°, magnifiquement imprimé sur papier de luxe, on lit en beaux caractères bleus : *Le Féminisme de la Bible.* « Féminisme »? S'agit-il de la théorie qui revendique pour la femme une condition sociale et des droits plus ou moins égaux à ceux de l'homme? Non : Madame Marie-Thérèse Gadala applique ce terme à une galerie de portraits des femmes de la Bible ; le premier volume va d'Eve à la mort de Moïse.

« Eve a obtenu, sans le vouloir, la seule égalité de l'homme et de la femme... celle de la souffrance.

Eve, sans le savoir, est la première des féministes. » (p. 15).

Et, jusqu'ici, personne n'en avait rien su!

Le rôle des autres femmes est illustré à l'aide d'une morale indulgente et large sans mesure, qui excuse, par exemple, « le soi-disant crime de la femme de Putiphar » (p. 48).

La Bible, où l'auteur voit, quand bon lui semble, des mythes, contes et romans, est expliquée tantôt d'un ton léger, tantôt à grand renfort des lourdes citations du Talmud.

Quelques fines remarques psychologiques, des traits de mœurs bien observés, un style humoristique et sémillant, le bonheur d'être édité par la Librairie Orientaliste de Paul Geuthner n'ont pu donner à l'ouvrage un caractère scientifique.

16. — L'intrépide docteur Couchoud vient de déterrer, pour le joindre à sa collection « Judaïsme », un vieux volume de James Darmesteter, intitulé *Les Prophètes d'Israël.* C'est un recueil de diverses études publiées de 1880 à 1891, dont le caractère suranné se fait vivement sentir.

En des pages éloquentes, la première partie évoque les prophètes hébreux, apôtres de la justice et de la fraternité, seuls capables de sauver le monde, avec l'aide de la Science et les principes de la Révolution française. « Car leur Jéhovah n'était, en fin de compte, que la conscience impérieuse de quelques hommes divinisée, la conscience humaine projetée au ciel » (p. 129, et pareille formule p. 30). En citant cette phrase avec complaisance (Préface, p. 13), M. Salomon Reinach explique, sans y prendre garde, pourquoi Darmesteter et, plus encore, l'auteur d'*Orpheus*,

comme tous les esprits irréligieux et superficiels, sont radicalement incapables de comprendre l'œuvre divine et surnaturelle des Prophètes.

Le chapitre « De l'authenticité des Prophètes » est une réponse à un article mort-né (1) de Ernest Havet, Il est suivi d'un aperçu sur l'histoire du peuple juif jusqu'à 1789. Trois hors-d'œuvre terminent l'ouvrage : « L'histoire d'Israël et M. Renan », « L'histoire d'Israël et M. Graetz », « Race et tradition ».

Quelque vieillies que soient ces études, une perle çà et là, peut s'y rencontrer : « M. Renan lui-même est fils du siècle ; mais, le premier [!], il a fait comprendre en France, textes en mains, que la religion est une des forces vives de l'humanité. Si elle n'est point, comme elle le croyait, la vérité descendue d'en haut, encore moins est-elle la résultante de l'imposture des uns et de la stupidité des autres, comme le veut la libre-pensée, toujours un peu niaise. » (p. 200-201).

Albert Condamin, S. J.

Lyon, Fourvière, 10 novembre 1931.

*
* *

17. — C'est une excellente introduction à l'étude des langues sémitiques que nous offre le R. P. Dhorme dans ce petit volume. Après un bref aperçu sur la manière dont la langue primitive des Sémites s'est fractionnée en idiomes divers, ceux-ci sont distribués en 3 grandes familles : orientale, nord-occidentale et sud-occidentale. La famille orientale comprend l'accadien, ou assyro-babylonien, nettement caractérisé par son écriture cunéiforme, mêlant les valeurs idéographiques et syllabiques, et qui nous est connu par une littérature extrêmement variée et abondante. La famille nord-occidentale est celle qui comprend en particulier l'hébreu, le phénicien, l'araméen ; la famille sud-occidentale est celle de l'arabe et de l'éthiopien.

Pour chacune des différentes langues sémitiques, l'auteur nous donne d'une façon claire et précise les principaux renseignements

(1) Ernest Havet disait lui-même de sa thèse qui place les prophètes d'Israël au IIe siècle av. J.-C. : « Cette nouveauté n'eut aucun succès, ni au moment même, ni depuis » (*Revue des Deux Mondes*, 1889, tome 94, p. 517-518, article « réimprimé par les soins pieux de ses fils », en 1891.

touchant l'écriture, la langue, l'aire de diffusion, les découvertes épigraphiques. Une abondante bibliographie permet de s'orienter dans la masse des textes continuellement mis au jour par les fouilles archéologiques, et de remonter aux ouvrages spéciaux qui les recueillent et les commentent; ces notes rendront certainement aux lecteurs les plus grands services.

Les problèmes ethniques et historiques, qui donnent maintes fois la clé de l'évolution linguistique, sont eux aussi sobrement traités. Le volume se termine par un paragraphe sur les caractéristiques des langues sémitiques et un aperçu de leur fortune diverse. Deux d'entre elles, l'accadien et l'araméen, ont été de véritables langues internationales, et de nos jours la diffusion de l'arabe a quelque chose de prodigieux. Il est intéressant de noter comment l'alphabet a assuré le triomphe des familles de l'Ouest sur celles de l'Est, et comment, seul, le groupe sud-occidental s'est perpétué véritablement dans des langues vivantes. Peut-être l'auteur aurait-il pu, ici, faire une allusion à la résurrection de l'hébreu qui s'opère en Palestine; ce n'est pas un mince sujet d'étonnement pour le voyageur, que d'entendre dans les faubourgs de Jérusalem des enfants parlant uniquement l'hébreu, et de voir toute la littérature publiée en cette langue. Quoiqu'il en soit des côtés artificiels ou peut-être caducs de cette renaissance, elle restera néanmoins comme un chapitre de l'histoire de « l'hébreu au cours des âges (1) ».

Nous nous permettons une autre suggestion. Un tableau comparatif des diverses écritures signalées dans l'ouvrage serait une précieuse illustration du texte. Le volume se présente comme le premier d'une série d'études sémitiques; la collection ne manquera pas d'être bien accueillie.

18. — Bien que le sol de Palestine soit loin de pouvoir offrir à la curiosité des archéologues des trésors artistiques ou épigraphiques comparables à ceux qui sont encore exhumés en Egypte et en Irak, il n'en a pas moins été l'objet, depuis un demi-siècle, de fouilles nombreuses et méthodiques, qui ont jeté une lumière nou-

(1) Il nous semble également que la question du *mandéen* a été trop rapidement traitée, dans une note de la page 37. Toutes les controverses auxquelles a donné lieu, en ces dernières années, la gnose mandéenne ont attiré l'attention sur ce dialecte.

velle sur plus d'un point de l'histoire d'Israël. L'un de ceux qui collaborèrent à cette œuvre pour laquelle plusieurs nations ont rivalisé de zèle, nous offre aujourd'hui un tableau d'ensemble des résultats acquis qui doit couvrir toute l'histoire archéologique de la Palestine, depuis la période néolithique jusqu'à nos jours.

Le présent volume nous conduit jusqu'à l'exil de Babylone (597 a. C.). Dans le cadre chronologique adopté d'un commun accord par les Palestinologues, l'auteur examine les indications fournies par les cavernes de l'âge néolithique; la céramique, les fortifications, temples, palais du 1er, 2e, 3e âges du bronze, et du 1er âge du fer. Pour chaque période il passe en revue les différents sites explorés, rappelle leurs relations avec l'Ancien Testament, et résume ce que nous en apprend l'archéologie moderne. L'inconvénient de ce plan c'est qu'il expose à des redites, et que l'allure générale du livre en est alourdie; mais il ne laisse rien échapper de vraiment notable, et on trouvera dans l'ouvrage de M. G. D. une mine de renseignements, disséminés jusqu'alors dans les coûteux et volumineux comptes rendus des fouilles ou dans les collections de périodiques, et devenus d'une consultation facile grâce aux multiples subdivisions du texte et à une bonne table des matières.

Trente-cinq figures dans le texte et 83 planches achèvent de faire de ce volume un excellent instrument de travail.

M. Lobignac, S. J.

Lyon, Fourvière.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Hellénisme et Christianisme[1]

Depuis que Baltus écrivit sa « Défense des Pères accusés de Platonisme, la question des rapports entre l'Hellénisme et le Christianisme, a été bien souvent débattue : elle méritait de l'être, plus que jamais, semble-t-il, à un moment où les historiens de la philosophie se demandent s'il y eut vraiment une philosophie chrétienne. L'*Essai*, de M. R. Jolivet, *sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, répond à cet ordre de préoccupation, en deux études sur les problèmes les plus importants de la philosophie antique : l'origine du monde, la nature et l'origine du mal. Sur ces deux points, le christianisme se trouvait en présence d'une doctrine solidement établi par les anciennes écoles ; ce fut l'objet de graves discussions qui se prolongèrent pendant des siècles entre les Pères de l'Eglise et les derniers tenants du paganisme.

Saint Thomas, interprète chrétien d'Aristote, n'a pas craint d'affirmer que son maître admettait, au moins implicitement, la notion de création : n'est-ce pas la raison pour laquelle dans son petit traité « *Contre les Murmurants* », il concédait que l'éternité du monde, professée dans le *De Caelo*, pouvait, en droit, se concilier avec l'enseignement de l'Eglise. M. Jolivet, reprend le problème dans une analyse minutieuse, et on expose tous les éléments avec une grande netteté. Aucun principe du Sagirite, ne comporte la négation de la création : Saint Thomas n'avait-il pas prouvé dans la « *Somme contre les Gentils* », qu'aucun des arguments tirés de la nature du mouvement et du temps ne démontre l'éternité du Monde. De plus, le premier Moteur touche l'univers, au dire d'Aristote, mais n'en est point touché, et par suite une production temporelle du mobile ne peut amener aucun changement dans sa cause. Enfin ce Premier Moteur possède l'activité pratique, ou causalité efficiente, tout en étant cause

1. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Vrin.

finale. Mais Aristote est-il en fait, au moins implicitement, créationniste, comme le prétend son disciple ? M. Jolivet ne le croit pas et à juste titre. Le Premier Moteur n'est point une cause libre Dieu ignore le monde, lequel n'est éternel qu'en tant que nécessaire. Aristote a d'abord cru à l'éternité du monde, et s'est appliqué à légitimer sa croyance en montrant que le monde est nécessaire ; il ne pouvait donc arriver à la notion de création. Saint Thomas n'a réussi à la trouver dans l'enseignement de son maître qu'en jetant un voile sur bon nombre d'affirmations qui la nient expressément. Que Saint Thomas ait corrigé Aristote par Aristote lui-même, c'est indéniable, mais il n'en a pas moins témoigné à son égard une indulgence systématique « qu'il s'agit seulement de bien comprendre ». Le dogme chrétien de la création fut un véritable scandale pour les philosophes bien qu'il ne fît qu'achever le mouvement de la raison dans ses exigences les plus hautes, la pensée chrétienne dépasse de beaucoup sur ce point les spéculations de la philosophie grecque.

Il en est de même pour le problème du mal, traité spécialement par Saint Augustin. Celui-ci tourmenté par cette grave question, s'est laissé un instant séduire par les erreurs manichéennes. Bientôt il connaît Plotin, qui lui apprend, que le mal n'est pas une réalité positive, qu'il est seulement une disconvenance de certains éléments entre eux, un manque de perfection qui ne vient ni du corps, ni de l'âme mais de la matière, par sa résistance à l'action du Bien, c'est-à-dire de l'Intelligence. Augustin a gardé de cet enseignement des expressions, des tournures de style, et des comparaisons, mais il n'a pas tardé à se séparer nettement du philosophe néoplatonicien. Pour celui-ci, le mal existe nécessairement, le désordre est fatal dans le monde aussi bien que les maladies ; l'incarnation des âmes se produit d'une manière inéluctable, par suite de leur défaillance, laquelle est également inévitable, car elle fait partie du plan universel. L'ordre de l'univers est rigoureux, la Providence n'est qu'une forme de l'*eimarméné* des Stoïciens. Par suite l'homme n'est point libre, il n'a pas de responsabilité morale ; la prière est inutile et la religion se réduira à la théurgie, c'est-à-dire à l'art de capter les forces anonymes diffuses dans le Tout. Pour Augustin, la Providence est une activité créatrice, qui produit librement, par amour, une œuvre dont la fin n'est autre que le bonheur de la créature rai-

sonnable ; le mal vient du péché, commis par la volonté libre et responsable. L'Incarnation et la Rédemption ont dès lors leur raison d'être : la prière est chose nécessaire, non point pour informer Dieu de nos besoins, mais pour lui demander de qui doit être fait pour nous ou ce que nous devons faire : la religion est affaire toute personnelle et intérieure. Saint Augustin s'est inspiré du Néoplaonisme, mais pour en tirer une conception toute nouvelle et qui le dépasse considérablement : la ressemblance entre les deux doctrines n'est que superficielle.

Dans un dernier chapitre, M. Jolivet tire la conclusion de ses études et précise la position du Christianisme par rapport à l'Hellénisme. Entre les deux, un contact s'imposait, puisque les deux devaient résoudre les mêmes problèmes, et parce que la raison n'est pas étrangère à la foi. Dans quelle mesure les pères se sont-ils assimilé la philosophie grecque ? Existe-t-il une philosophie chrétienne ? Il faut s'entendre. Sans doute le christianisme apporte une solution nouvelle dans les graves questions sur lesquelles la pensée grecque s'était épuisée en longs efforts, sans arriver à une solution pleinement satisfaisante pour la raison et pour le cœur : l'origine du monde et du mal, la destinée de l'homme et la vie future. En revanche, il est évident que les Pères de l'Eglise n'ont point découvert ces solutions par les seules lumières de la raison et les ressources de la dialectique : ils les ont puisées dans les livres sacrés et leur enseignement est fondé sur la révélation. D'autre part, il leur fallait, pour l'exposer, se servir du langage usité dans les écoles, entrer autant que possible dans la mentalité antique, y infuser, en quelque sorte, une vigueur nouvelle ; voilà pourquoi nous retrouvons chez eux l'influence de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et de Plotin. Mais en empruntant des matériaux à Platon ou à Aristote, tous pourraient dire comme Abélard : « Je ne veux pas que la philosophie m'entraîne à me rébeller contre Paul. Je ne veux pas que la doctrine d'Aristote me conduise à me séparer du Christ »... « C'est ainsi, déclare M. Jolivet, que les églises romaines sont construites avec les marbres des temples païens et la basilique ancienne n'était matériellement rien d'autre que la maison romaine, seulement l'atrium ne s'ornait plus des images idolâtriques, et l'eau lustrale ne servait plus désormais qu'aux purifications baptismales ».

Dégager ces matériaux, mettre en lumière les éléments nou-

veaux qui leur ont été ajoutés, est une œuvre des plus délicates, dans laquelle M. Jolivet a fait preuve d'une haute sagacité ; son ouvrage d'une composition claire, écrit dans un style agréable et de lecture facile malgré l'aridité du sujet, révèle chez l'auteur, une érudition abondante et précise, avec un sens critique des plus affinés et une grande sûreté de jugement.

J. Baudry.

II. Quelques livres d'apostolat missionnaire

Robert de Nobili, l'apôtre des Brahmes: Première Apologie, texte traduit et annoté par le P. Pierre Dahmen, S. J. Bibliothèque des Missions, mémoires et documents, volume III. Editions Spes 1931. 200 p., 25 fr.

Cet ouvrage tout récent vient tout à fait à son heure : car si dans l'actualité missionnaire il est des questions particulièrement agitées, c'est celle de l'adaptation et aussi celle de l'apostolat intellectuel. Or le Père Robert de Nobili, apôtre Jésuite des Brahmes du Maduré au xviie s., est un maître en l'une et l'autre matière. Il a exercé un très grand apostolat intellectuel par sa connaissance très vaste des langues et de la littérature indiennes et par les ouvrages qu'il a lui-même composés[1]. Surtout peut-être il est un modèle d'adaptation en prenant des coutumes indigènes tout ce qui est compatible avec la doctrine chrétienne et en s'efforçant, autant que cela est possible sans dénaturer la vérité dogmatique, de présenter le Catholicisme sous une forme agréable et acceptable aux Hindous. Le R. P. Dahmen nous avait déjà présenté dans un ouvrage français (aux éditions du Museum Lessianum, Louvain, 1925) la figure si originale de Nobili sous le titre « Un jésuite brahme » qu'il reconnaît maintenant trompeur, car Nobili s'est toujours présenté comme sanyassi (sage, prophète) et jamais comme brahme. Il publie maintenant l'Apologie que Nobili envoya en 1610 à ses Supérieurs en réponse aux nombreuses attaques dirigées contre lui. Ce texte, donné en latin avec une bonne traduction française et de nombreuses notes,

1. Cf. la conférence du P. Dahmen à la Semaine de Missiologie de Louvain en 1931 et la brochure du P. Ledrus dans la Collection Xaveriana (juillet 1931), toutes deux sur l'œuvre littéraire du P. Beschi aux Indes, mais avec des aperçus sur Nobili.

est la meilleure démonstration de la nécessité de l'adaptation à la fois par le succès de son apostolat et l'échec des autres missionnaires ; il est aussi un exposé pratique des méthodes d'adaptation. Robert de Nobili était allé très loin dans l'adaptation, adoptant beaucoup des habitudes de vie, de vêtement et d'ornement des Brahmes du Maduré, parlant parfaitement leur langue (et montrant par des exemples frappants le danger doctrinal de ne pas la connaître à fond dans la prédication et le catéchisme). Ce qui frappera peut-être le plus le lecteur contemporain, parce que l'attitude de Nobili rappelle les graves leçons de Benoît XV et de Pie XI et aussi l'exemple d'un missionnaire, le Père Lebbe, qui est aussi aimé et attaqué à la fois qu'il le fut, c'est son refus absolu de passer pour un Prangui ou Portuguais (c'est-à-dire le colonisateur) et de se laisser confondre avec eux. Il ne voulait pas que le Catholicisme parût pour la religion des Pranguis comme les Papes ne veulent pas que le Catholicisme passe pour la religion des Blancs. On trouvera donc d'importantes leçons dans cette Apologie, leçons d'autant plus intéressantes que finalement la méthode de Nobili fut consacrée par une Bulle du Pape Grégoire XV du 31 janvier 1623, publiée en appendice.

Le texte de l'Apologie est précédé d'une Introduction de 40 p. du P. Dahmen qui nous donne toute l'histoire de Nobili, le récit des polémiques pour et contre lui, un exposé complet de sa méthode, de ses idées, de ses écrits. On y remarquera la réfutation de cette objection souvent faite à l'apostolat intellectuel que le Christ est venu surtout pour les petits et de l'opinion que Nobili aurait négligé systématiquement la masse. Bien au contraire, « l'apôtre des brahmes... fut, du même coup, et par une conséquence qui justifiait sa méthode, un grand convertisseur de parias » (R. P. Brou, p. 7).

Dans sa Préface, le P. Brou cite un texte qui nous semble essentiel au sujet de l'adaptation et qui garde toute son actualité : « Ne vous efforcez pas de détourner les peuples de leurs rites et coutumes... Quoi de plus absurde que de vouloir remplacer ces coutumes par celles de France, d'Espagne ou d'Italie ou de tout autre pays d'Europe ? Ce ne sont pas ces coutumes qu'il faut implanter, mais la foi qui ne repousse les coutumes et usages d'aucun pays, s'ils ne sont pas mauvais, mais veut au contraire

qu'on les conserve... Il n'est pas de cause plus puissante pour faire naître l'hostilité et l'éloignement que de changer les coutumes d'un pays, surtout celles que les hommes ont reçues de leurs ancêtres, et auxquelles ils ont été formés, particulièrement si vous remplacez ces coutumes par celles de votre nation. Assimilez-vous donc les usages de ces pays et mettez tous vos soins à les y former. » (Instructions de la Congrégation de la Propagande aux Vicaires apostoliques de la Société des Missions Etrangères de Paris, citées p. 5.)

Ils ne sont que quarante. Léon DERVILLE, S. J. Editions Dillen, 23, rue Oudinot, Paris. 1931. 126 p., 163 gravures et une carte.

Le R. P. de la Devèze nous avait déjà donné, dans un charmant livre « *Les petits cœurs sous les lambas* » (aux éditions de l'Apostolat de la Prière, Toulouse) un tableau de la Mission de Tananarive (Jésuites de la province de Toulouse). Ce nouveau livre nous présente la Mission du Betsiléo ou Vicariat de Fianarantsoa (Jésuites de la province de Champagne, dont la procure, 73, rue des Nations, à Lille, publie une Revue trimestrielle « Chine, Ceylan, Madagascar » qui est un modèle du genre). L'ouvrage du P. de la Devèze était plus un appel émouvant aux vocations et aux générosité missionnaires ; le livre du P. Derville, moins éloquent et moins littéraire peut-être sera aussi bienfaisant par le récit de la vie du Missionnaire, l'histoire de la Mission et l'exposé de ses merveilleux résultats : de 5.974 baptisés en 1890 à 166.902 en 1930, et malgré l'écrasant labeur : « ils ne sont que quarante » pour ces 166.000 catholiques et plus de 400.000 non catholiques.

La splendide illustration de ce volume est un charme pour l'œil et peut très bien servir pour une étude géographique et ethnographique.

Notons cette remarque moins optimiste que les déclarations officielles du gouvernement de la colonie sur le travail public obligatoire en vigueur à Madagascar : ces obligations du service militaire et du travail public « obligent le Malgache à quitter son foyer pour un temps parfois assez long et pour des contrées éloignées, ce qui ne va pas sans de graves inconvénients pour la stabilité des mariages. On fait néanmoins des efforts pour modifier le régime des camps et y rendre possible la vie conjugale ».

L'auteur de ce livre, le P. Léon Derville, est aussi l'auteur d'une excellente brochure « *Va, Scout de France, Eclaireur de Dieu* » (aux Editions Spes, 4 fr.) qui présente les Missions et la vocation missionnaire sous une forme et dans un langage très bien adapté aux Scouts.

Paul CATRICE.

III. Les conclusions de la Troisième Semaine internationale

Voici le texte des « Conclusions » *lues, le dimanche* 20 *septembre, à la Salle Carry, par M. Gonzague de Reynold, président de l'*Union Catholique d'Etudes internationales *à la séance de clôture de la IIIe Semaine Catholique internationale qui fut présidée par Son Excellence Mgr Besson, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg.*

Au cours de cette troisième *Semaine Catholique internationale*, nous nous sommes proposé d'étudier objectivement les grandes activités de la Société des Nations, en les examinant à la lumière des principes chrétiens. Nous avons voulu savoir si, entre ces principes d'une part et la structure ainsi que les réalisations de la Société des Nations, de l'autre, il y avait soit concordance, soit opposition, soit, tout au moins, marche convergente.

Or, notre enquête nous a permis d'aboutir à cette conclusion que la Société des Nations malgré ses hésitations et ses lenteurs, s'achemine peu à peu parmi les embarras de la vie politique, vers l'adoption d'un droit positif international conforme dans sa tendance générale aux requêtes de la pensée chrétienne et de notre philosophie traditionnelle.

I

Le Pacte de Versailles, a dit M. Georges Renard, professeur à l'Université de Nancy — et notre premier conférencier — est une « charte institutionnelle ». Sans doute, chacun des Etats qui y adhère poursuit son Bien propre. Toutefois, il ne recherche pas ce Bien en tant qu'il s'oppose à celui des autres, mais en tant qu'il s'y accorde. L'organisation de la Paix entre les peu-

ples, constitués dans un vaste organisme moral, selon la règle de la Justice qui fixe à chacun son rang, dans le Bien commun de l'humanité, voilà semble-t-il la nouvelle formule du droit international, et c'est aussi la nôtre.

Elle répudie, en fait, la conception de ce droit qui le faisait reposer sur le seul respect des traités, considérés comme de simples contrats, entre Puissances également libres et souveraines, comme si le contrat, qui présuppose lui-même une règle de droit, pouvait être l'ultime fondement de cette règle.

M. de Halecki, professeur à l'Université de Varsovie, nous l'a montré, l'histoire en main, dans une seconde conférence, c'est l'idée d'une communauté organique des Nations que l'Eglise catholique a toujours tenté de faire triompher. Malgré les guerres qui ont désolé le Moyen-Age et qu'elle s'est efforcée d'humaniser, elle y a partiellement réussi, à l'époque, pourtant si troublée, où l'autorité du Saint-Siège s'appliquait à empêcher, à arbitrer ou à faire arbitrer tout conflit.

Lorsque cette autorité, au XVI[e] siècle, surtout, s'est trouvée atteinte par la revendication d'autonomie et de souveraineté absolue des Etats ; en d'autres termes, lorsque l'idée du Bien commun international a été pratiquement écartée, il s'en est suivi cet antagonisme des forces nationales qui a été la principale source des guerres modernes. De nos jours, seulement, en réaction contre de tels maux, on a compris qu'il fallait en revenir à une organisation juridique créant l'équilibre des droits.

De ces deux exposés — celui du juriste philosophe et celui de l'historien, — trois conclusions se dégagent qui se complètent et s'accordent.

1. C'est la notion du Bien commun international auquel la liberté et la souveraineté de l'Etat n'ont pas à être sacrifiées, mais ordonnées, qui doit être le fondement du droit international moderne. Son abandon, l'histoire le prouve, est néfaste à la paix et générateur de guerre.

2. C'est la notion, encore courante, de l'Etat souverain absolu ou se divinisant lui-même, conformément aux doctrines du Rationalisme du XVIII[e] siècle ou de la philosophie hégélienne, qui est condamnée par la raison comme par les faits.

3. C'est la lutte entre ces deux notions qui explique que la Société des Nations se heurte encore, dans l'aménagement de la

communauté internationale, à tant de difficultés, en dehors de la complexité des problèmes techniques qu'elle doit résoudre.

II

Dans nos autres conférences, quatre des grandes activités de la Société des Nations ont été examinées, soit dans leurs principes, soit dans leurs réalisations. Or, ces études ont amené leurs auteurs aux mêmes conclusions que celles adoptées par nos deux premiers orateurs.

1. *Protection*, d'abord, *des minorités nationales*, ou plus exactement, de ces *libertés culturelles*, qui ont leur origine dans la différenciation nécessaire des groupes humains, marqués, au sein de l'humanité une, des traits d'une culture née sous l'influence providentielle du milieu social séculaire.

Or, a dit le R. P. Delos, professeur à la Faculté libre de droit de Lille, cette protection ne pourra être assurée efficacement que si l'Etat s'épure de son absolutisme. Il doit comprendre sa véritable fonction de soutien des institutions qui aident à la conservation et à l'épanouissement du génie propre à chaque minorité nationale. Cette dernière, à son tour, au lieu de s'ériger en volonté autonome et souveraine, doit se considérer comme une collaboratrice et non comme une rivale de l'Etat. Un principe en effet doit les accorder, celui de leur commune finalité, à savoir : le service de la personne humaine.

2. *Coopération intellectuelle.* Elle a pour but, a dit M. Gonzague de Reynold, Président de l'*Union catholique d'études internationales*, d'établir échanges de services et compréhension mutuelle entre ceux qui s'adonnent, sous quelque forme que ce soit, aux travaux de l'esprit. Elle est nécessaire à la Société des Nations, pour que celle-ci puisse se faire connaître elle-même, promouvoir le désarmement moral, aider au développement de la vie intellectuelle, protéger enfin les droits des intellectuels.

Mais la Société des Nations ne saurait agir à l'égard de la vie intellectuelle comme il est arrivé aux Etats de le faire à l'égard des libertés culturelles, quand ils en ont tenté une unification culturelle impossible et néfaste. Elle ne doit pas chercher à uniformiser cette vie, ou à imposer aux intellectuels des systèmes et des idées. Des activités de l'esprit différenciées, qui se coordon-

nent, soit entre elles, dans la même province des travaux intellectuels, soit entre provinces diverses de ces mêmes travaux, voilà la vraie formule de la coopération intellectuelle, qui ne doit pas tendre à gouverner, par exemple, l'éducation.

3. *Solution des problèmes économiques.* Il y a, entre les diverses économies nationales, a dit le R. P. von Nell-Breuning, professeur à l'Institut Saint-Georges de Francfort-sur-le-Mein, communauté de sort et besoin de complément. En vue du Bien commun international, elles doivent se coordonner entre elles, dans une Economie mondiale. Mais celle-ci ne saurait prétendre à les régenter de haut, sans tenir compte de leurs conditions particulières. Il est, par ailleurs, à souhaiter que la politique économique réintègre la personne humaine au centre de l'économie, parce que l'homme, selon la volonté de Dieu, doit vivre de l'économie.

4. *Relations entre sociétés d'inégale civilisation et problèmes de la Colonisation.* La Pensée chrétienne, a dit Mgr Beaupin, président de la Commission de juristes et de missionnaires de l'*Union catholique d'études internationales* conçoit la colonisation comme l'accomplissement d'une fonction de civilisation, déférée par le droit naturel aux Etats libres et responsables, comme une tutelle du plus fort à l'égard du plus faible, comme un acte collectif de charité.

Elle ne doit donc pas être entreprise au profit exclusif d'un seul Etat souverain, bien qu'il soit légitime que celui-ci en tire avantage. Elle doit être conduite en fonction du Bien général de la communauté internationale. Elle doit assurer à l'Eglise catholique la liberté de son apostolat et s'efforcer d'établir la société indigène sur les bases traditionnelles chrétiennes quant au statut familial, au régime du travail et aux conditions générales de l'existence.

Tels sont les principes chrétiens qui souvent, par voie occasionnelle et d'une manière encore limitée s'introduisent peu à peu dans le droit positif international.

III

La Pensée chrétienne, ici plus vite, là plus lentement, est donc

en marche, dans les domaines de l'activité de la Société des Nations que nous avons étudiés. Nous le constatons avec joie.

Le monde d'aujourd'hui, plus imprégné parfois, et sur certains points, d'esprit chrétien qu'il ne le sait ou ne le croit lui-même, en arrive à s'apercevoir qu'on ne saurait établir la paix du monde et développer la civilisation sans que les Etats, abandonnant l'erreur de leur absolutisme ou de leur divinisation, ne se décident à coordonner loyalement leur activité au Bien commun universel.

C'est cette leçon des faits que la troisième *Semaine Catholique internationale* nous paraît avoir contribué à mettre en lumière. Elle dicte, croyons-nous, aux catholiques, leur devoir ; à eux de travailler à faire de mieux en mieux comprendre aux sociétés nationales comme à l'actuelle Société des Nations, que le succès de leurs généreuses entreprises dépend de leur adhésion à la conception chrétienne du droit international.

L'Union Catholique d'Etudes internationales.

PETITE CORRESPONDANCE

POUR LE CHOIX DES PIECES DE THEATRE DANS LES SEANCES D'ŒUVRES

Q. *Connaissez-vous des ouvrages pratiques analysant les pièces de théâtre, drame ou comédie, susceptibles d'être inscrites au répertoire de nos séances récréatives?*

R. Vous aurez intérêt à utiliser la série des livres publiés par « le chercheur » chez Spes :

Les Meilleures pièces pour enfants (garçons ou fillettes de 6 à 14 ans) (2e édition refondue) : 504 analyses, franco 13 fr. — *Les Meilleures pièces pour dames et jeunes filles* (3e mille), 350 analyses, franco 9 fr. — *Les Meilleures pièces pour hommes et jeunes gens* (2e édition refondue), 650 analyses, franco, 13 fr. 20. — *Répertoire général de pièces, monologues et chansons*, 5.000 titres méthodiquement classés pour hommes, jeunes enfants et tous groupements, franco, 11 fr.

Voir aussi : *Mon Carnet théâtral*, Spes, 6 francs. Simple répertoire (sans analyses) « par genre, thèse, idée des meilleures pièces pour hommes, femmes ou enfants », choix de programmes, adresses des costumiers. Plan d'apostolat par le bon théâtre, etc... ».

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

Etudes. — 20 août 1931. — Mary Mace, *Question scolaire et franc-maçonnerie.* « Retenons bien l'objectif donné, en 1924, par le Convent du Grand-Orient à l'activité des Loges en France : *la nationalisation de l'enseignement, avec élite sélectionnée par l'Ecole unique*, pour une fin de laïcisation universelle »

Pierre Herbin, *Que faut-il penser de la publicité?* « En somme, la publicité est chose indifférente. Elle peut être ce qu'il y a de meilleur.

Elle peut être ce qu'il y a de pire... Mais justement, une « moralisation » de la publicité est possible, de même qu'il est possible de faire pénétrer l'esprit chrétien dans les affaires.

« La Semaine sociale de Mulhouse s'est saisie de la question. Il reste à faire retentir, dans les milieux intéressés, le grelot qu'elle a attaché ! Nous n'avions pas d'autre ambition. »

La Nouvelle Revue des Jeunes. — 15 août 1931. — Léopold LEVAUX, *La figure religieuse de Gandhi.* Suite et fin dans le numéro du 15 septembre.

Eugène DUTHOIT, *L'avenir démographique de la France. Les années « cruciales »* 1935-1945.

« Quant aux conclusions pratiques à tirer de cet exposé, disons que c'est la volonté seule, et par conséquent l'éducation de la volonté, qui peut réagir efficacement sur une infécondité systématique et voulue.

« La morale religieuse est l'agent par excellence de cette éducation, et l'on ne saurait trop bénir Sa Sainteté Pie XI d'avoir, dans son Encyclique *Casti connubii,* du 31 décembre 1930, rappelé au monde entier les lois du mariage chrétien au regard des erreurs et des vices qui sont, aujourd'hui, pour nos sociétés, des causes si pernicieuses d'appauvrissement démographique.

« Toutefois, la volonté humaine, qui est ici le seul agent possible d'un renouveau, pourrait être aidée, notamment durant la période de pauvreté démographique, par diverses mesures urgentes, d'ordre législatif. Il faut donc souhaiter que soit voté au plus tôt le projet qui tend à rendre obligatoire les allocations familiales ; que, d'autre part, les statuts des Caisses d'allocations familiales réservent des avantages particuliers aux familles dont la mère reste au foyer ; qu'enfin un Office national soit constitué en vue de l'attribution, en pleine propriété, d'un coin de terre cultivable — ou d'un avantage équivalent — à tout père de famille qui, durant les années « cruciales » (1935-1945) aura donné au moins trois enfants nés vivants au pays. »

Maurice DE GANDILLAC, *L'école unique en Allemagne.*

« De cette longue enquête, il semble résulter que la réforme de l'école unique, conçue d'abord dans un sens jacobin, s'est réalisée, en Allemagne, au lendemain de la guerre, par un compromis entre les tendances socialistes et les exigences chrétiennes ; — que l'unité de l'enseignement, qui exclut le monopole et les abus de la sélection forcée, conserve l'élément religieux dans les programmes officiels et tient compte des principales diversités provinciales et confessionnelles ; — que jusqu'à présent l'autorité garantit les familles d'une manière sérieuse contre les sectarismes ; — que cette réforme a supprimé l'isolement social et pédagogique des maîtres de l'enseignement primaire en ls faisant participer à la culture commune. Mais il faut ajouter que cette culture commune, qui a rompu avec la tradition purement humaniste, demeurera imparfaite tant que le corps enseignant des écoles

secondaires ne recevra pas, pour compléter sa très réelle valeur pédagogique, une formation à la fois plus universelle et plus concentrée; — enfin, que, sans se confondre, les trois degrés d'enseignement doivent collaborer, de manière à éviter l'égalisation par le bas, terme naturel de beaucoup d'entreprises étatistes, et pour promouvoir, au contraire, dans le sens de la finalité, une sorte d'appel constant venu de la plus haute culture. »

— 15 octobre 1931. — Louis Mercier, *La poésie de la messe.* Il n'est pas de poème comparable à celui que déroule la liturgie catholique. Dans ce poème, il est un chant qui surpasse tous les autres; il est un sommet de beauté qui s'enfonce dans l'infini: la messe. Louis Mercier a tenté avec une délicatesse exquise l'esquisse de ce poème.

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Août 1931. — F. Vial, *Méconnaissance du temps.*

« Il faut donc rejeter la représentation du temps comme contradictoire et mettre le temps dans le mouvement, dans ce qui se meut. Le temps est tout ce qui est, tout ce qui dure, car tout passe. Le temps n'est plus un corps ni une synthèse; il est tout corps, tout être, tout objet; il est le sujet de la représentation, le support même de la synthèse. Le temps, il ne faut pas se le représenter, il faut seulement le sentir s'écouler. »

L. Cerfaux, *Adonai et Kyrios.* Suite et fin d'une étude très érudite sur l'usage de ces deux noms dans la littérature sacrée. — I. Mennessier, *Les réalités sacrées dans le culte chrétien d'après saint Thomas.* Suite et fin.

Ami du Clergé. — 22 octobre. — *Le féminisme chez les sauvages: le problème du matriarcat.*

— 5 novembre. — *L'heure sainte:* histoire, nature et pratique, explications doctrinales.

Revue des Sciences religieuses. — Octobre 1931. — Paul Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin.* — Robert Devréesse, *Le début de la querelle des trois chapitres.* — J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge.*

Nouvelle Revue théologique. — Octobre 1931. — F. Hurth, *De sterilitate physiologica.*

Au cours des années 1929-1930, les expériences des docteurs Knaus (Graz, Autriche) et Ogino (Niigata, Japon) sur les alternances de fécondité et d'infécondité physiologique dans le cycle menstruel féminin ont attiré l'attention du monde médical. Si elles se vérifient, elles auront nécessairement d'importantes conséquences dans le domaine de la théologie morale. Plusieurs revues théologiques ont déjà traité la question. Il a semblé utile à la *Nouvelle Revue théologique* d'informer ses lec-

teurs, en toute objectivité, de l'état actuel et du degré de certitude de ces recherches.

Voici le résultat des expériences du Dr Knaus : « Supposito cyclo 28 dierum nulla copula fertilis esse potest nisi habita fuerit inter diem 11-17m computatos ab initio menstruationis ultimae ; extra vero hos dies, ergo inde a die 1-10 et a die 18-28 copula semper manet sterilis. »

Le Dr Ogino arrive à peu près aux mêmes conclusions : « In quolibet cyclo menstruo ovulatio accidit in 5 dierum intervallo, quod continetur diebus 12-16 computandis retrogrediendo ab initio insequentis menstruationis... Copula non est fertilis nisi habita fuerit inter diem 19-12, exceptionaliter inter diem 24-12, computando (retrogrediendo) ab initio menstruationis proxime insequentis. »

The Clergy Review. — Septembre 1931. — Christopher DAWSON, *Les origines de la tradition scientifique européenne: saint Thomas et Roger Bacon.* — Dr Albert STEUMER, *Le Christ dans le Coran.* Il est très difficile de convertir au catholicisme des Musulmans. Cela tient en grande partie au portrait caricaturé que Mahomet a tracé du Christ dans le Coran. — Bernard LEEMING, *L'aspect humain du Christ.* Nous n'avons de lui aucun portrait authentique.

— Novembre. — M. DE MUNNYNCK, *Les fondements du droit de propriété privée.* « Disons avec Léon XIII et Pie XI que c'est un droit naturel indiscutable. » — Dom E. ROULIN, *Nos églises modernes.* Notes d'architecture. — John G. VANCE, *Le chanoine Burton.*

The Ecclesiastical Review. — Août 1931. — Thomas J. SHAHAN, *La* réforme catholique et le concile de Trente. — Albert R. BANDINI, Saint Antoine, *comme maître prédicateur.* Il s'agit de saint Antoine de Padoue dont on nous révèle un côté peu connu de sa vie.

— Septembre 1931. — CUTHBERT, *Quelques aspects de la contre-Réforme*, la Réforme catholique au temps du Concile de Trente. — James P. KELLY, *Pouvoir d'absoudre et de dispenser en danger de mort.* Etude de morale et de droit canonique.

— Octobre. — James H. RYAN, *Pie XI et l'éducation des prêtres dans les Universités.* A propos de la Constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus.* — Gerald A. ELLARD, *Notes sur des missels du moyen âge.* — F. Joseph KELLY, *La musique d'Eglise aux différentes époques de l'histoire de l'Eglise.*

Antonianum. — Octobre 1931. — Johannes G. NAGELE, *De prima Siluntis* (Silo) *destructione effossionibus recentibus illustrata.* — Fidelis SCHWENDINGER, *De analysi Fidei juxta Joannem Duns Scotum.* — Jacobus van DER VELDT, *Le phénomène psychogalvanique* (suite et fin).

Gregorianum. — Juillet-septembre 1931. — C. SILVA TAROUCA, *Nouvelles études sur les anciennes lettres des Papes* (suite), en italien. — F. PELSTER, *Au sujet de la Summa d'Alexandre de Halès* (en allemand).

— V. Cathrein, *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula bonitatis voluntatis.*

La Scuola cattolica. — Septembre 1931. — Francesco Sole, *L'Emmanuel dans la prophétie messianique d'Isaïe* (à suivre).

The Harvard Theological Review (protestante). — Troisième fascicule 1931. — Villard L. Sperry. *La nature de l'Eglise:* naissance des Eglises; les Eglises catholiques; les Eglises réformées; néocatholicisme; le génie du Protestantisme. — Carl H. Kraeling, *L'Apocalypse de Paul et le mystère iranien de la rédemption.*

REVUES DES QUESTIONS SOCIALES

Chronique sociale de France. — Septembre 1931. — *La Semaine scolaire de France. Résumés des leçons.* — A. Crétinon, *Les deux cités:* la politique et la religieuse.

— Octobre 1931. — Thellier de Poncheville, *Le jugement du Pape sur notre régime économique.* — « Les uns comme les autres, travailleurs manuels et gens d'affaires, béniront Pie XI d'avoir brisé la lourde dictature que l'argent faisait peser sur eux. Car par cette intervention décisive, il n'aura pas seulement posé la première pierre des murailles plus saines où s'abriteront les affections familiales du prolétariat: il aura commencé de rebâtir la cité économique sur ses vraies bases divines. Dans le recul des années, on rendra à son œuvre géniale l'hommage qu'elle-même adresse aujourd'hui à son illustre devancière de 1891: « Grande charte de toute activité chrétienne.. elle aura, avec une vigoureuse hardiesse, orienté sur le terrain social l'humanité dans des voies nouvelles. »

Chanoine Lebaut, *Un grand évêque: Mgr Gibier, évêque de Versailles* (à suivre). — M. G., *Le clergé et la question sociale.* Quelques suggestions pratiques sur une action nécessaire.

15 août. — Louis Berne, *L'Encyclique Quadragesimo anno et la Semaine sociale de Mulhouse.* « ...Les professeurs de la Semaine repensent l'Encyclique; ils la repensent parce qu'ils l'ont méditée, et qu'ils ont médité depuis longtemps cette pensée à sa source première, dans la vie quotidienne de l'Eglise, dans le moindre comme le plus solennel des actes sacrés du magistère, dans la pensée, finalement, et plus encore dans le cœur du Christ. »

G. Desbuquois, *Pas de collaboration internationale sans morale internationale.*

Le cercle d'étude jociste (suite et fin). Détails pratiques sur l'organisation des cercles féminins.

Dossiers de l'Action populaire. — 15 septembre 1931. — L. Berne, *Le problème du mariage: dans la lumière des Encycliques.* Il s'agit du néo-malthusianisme. — Céline Lhotte, *La mère et le travail hors du foyer. Ce qu'en pensent les jeunes générations.* — *Le centenaire de*

l'école libre: quelques chiffres suggestifs sur l'accroissement des élèves dans les écoles libres.

10 octobre. — A. ARNOU, *Quelques points d'un programme de politique coloniale.* Rapport présenté au congrès de l'Union missionnaire du Clergé. — L'immigration ouvrière (à suivre). — *L'effort nécessaire pour la prévention des accidents du travail* (suite et à suivre). — C. L., *Une famille ouvrière de province. Monographie de la famille G.*

— 25 octobre 1931. — M. R., *Réflexions sur documents: à propos d'une étude de M. E. Schneider.* — Dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 novembre 1930, le directeur des Etablissements Schneider, dont le Creusot reste le type universellement connu, a publié le texte d'une « lecture », faite le 8 novembre à l'Académie des Sciences morales et politiques, sur « Les délégués de corporation ».

L'originalité et la durée (trentenaire) de cette expérience, l'importance du milieu qui l'a provoquée et poursuivie, la publicité « morale » qui lui est donnée, les répercussions qu'elle peut avoir dans d'autres milieux de production, font un devoir de ne pas la laisser inaperçue.

A. ARNOU, *Chômage. Causes nationales et internationales.* — A. PAIRAULT, *La rationalisation et l'agriculture.* — Ernest LAMORT, *Les syndicats professionnels de marins.*

REVUES BIBLIQUES

Biblica. — Quatrième numéro de l'année 1931. — A. BEA, *Importance de la Constitution apostolique « Deus scientiarum Dominus » pour les études bibliques.* En latin. — H. HANSLER, *Le fondement historique de Juges III, 8-10.* Cinquième article. En allemand. — E. POWER, *Saint Pierre In Gallicantu.* En anglais. On se rappelle qu'il s'est élevé une controverse entre le P. Power et le P. Vincent sur l'emplacement exact de l'église *in Gallicantu* dans la ville haute de Jérusalem. Le P. Power répond aux arguments de son contradicteur et maintient ses positions. — A. ALLGEIER, *La première version des Psaumes de saint Jérôme* et *le Psautier dit romain.* En allemand.

Revue biblique. — Octobre 1931. — C. SPICQ, *Saint Paul et la loi des dépôts.*

L'expression dépôt de la foi, d'origine paulinienne, est depuis longtemps consacrée dans la langue religieuse et théologique. On entend désigner ainsi et le contenu de la révélation et surtout son caractère intangible, immuable. A la vérité, saint Paul ne parlait que d'un dépôt confié à sa garde et insistait sur les difficultés de sa conservation intégrale. Il semble, comme le suggère le contexte, que l'Apôtre fasse allusion à la loi des dépôts et c'est ce que le P. Spicq veut démontrer.

— Paul DHORME, Abraham dans le cadre de l'histoire : le cycle de Lot, la campagne des quatre rois, le cycle d'Israël. — F. M. BRAUN, *La description de l'aspect physique de Jésus par Josèphe d'après les théories de M. Robert Eisler* (fin). — *Voyage de trois Capucins en Méditerranée et aux lieux saints* (1624-1626).

BIBLIOGRAPHIE

PHILOSOPHIE

STEPHAN LEO VON SKIBNIEWSKI, **Kausalitât,** 1 vol. de 128 pp., Schöning, Paderborn, 1930.

Discussion de l'ouvrage récent de Joh. Hessen, « Das Kausalprinzip » (Augsburg, 1928), destiné à prouver que le principe de causalité n'est rien d'autre qu'un pur postulat. M. von Skibniewski montre — ce que d'ailleurs J. Hessen avoue — que, dans une telle doctrine, la preuve de Dieu par la causalité — qui est la seule voie que nous ayons pu aller à Dieu — est dépourvue de toute valeur. Contre la théorie de J. Hessen, il expose les grandes lignes de la théorie thomiste de la causalité et en fait l'application aux preuves de l'existence de Dieu.

RÉGIS JOLIVET.

LOUIS LEGRAND. **Publius Nigidus Figulus philosophe néo-pythragoricien orphique**, 220 p., 25. — **La notion philosophique de la Trinité chez S. Augustin,** 174 pages, 20 fr. 2 vol. in-8°. Editions de l'œuvre d'Auteuil. Auteuil.

Ces deux volumes ont trouvé quelques lecteurs de choix à les comprendre, puisqu'ils ont valu à leur auteur le titre de docteur ès-lettres. Ils dépassent la portée d'un lecteur moyen même instruit, soit parce que trop savants, soit parce que trop mal écrits. Souvent l'on ne comprend pas, et plus d'une fois quand on a cru comprendre ce que l'auteur a voulu dire, on s'aperçoit que l'analyse grammaticale conduirait à autre chose. De pareils livres feraient croire que la philosophie exclut toute clarté et toute simplicité. Dieu merci qu'il y a eu dans le passé et qu'il y a encore actuellement de plus vrais et plus grands philosophes à donner par leurs œuvres une impression toute différente.

V. L.

ECRITURE SAINTE

Evangile. Edition methodique par l'Abbé Henri ESCOFFIER. « L'Ecole », rue des Saints-Pères, 76, Paris-7°.

Evangile. Edition méthodique : tels sont le titre et le sous-titre de cette édition nouvelle du saint Evangile présentée par M. l'abbé Escoffier, aumônier du cours Saint-Louis, à Paris. Le plan en est entièrement neuf et original : c'est le texte même des quatre Evangiles fondus en un seul que l'auteur reproduit avec des notes très nombreuses et un glossaire développé qui l'expliquent excellemment, mais la présentation des matières est modifiée et disposée ici suivant un ordre logique. Six parties comprenant chacune plusieurs chapitres. Trois de ces parties rapportent l'histoire de Jésus ; les trois autres présentent

d'une manière méthodique les passages de l'Evangile traitant : 1° la morale évangélique ; 2° le dogme dans l'Evangile ; 3° l'Eglise et son apologétique. Petite somme de théologie dogmatique et morale par l'Evangile, qui met sous la main les preuves par le texte sacré des principales vérités de la Religion ; « recueil de tous les documents évangéliques dont l'enseignement religieux n'est que le commentaire ». En inscrivant en tête de la 3e page intérieure (ce titre ne figure pas sur la couverture) : Catéchisme de France, l'auteur n'a-t-il pas voulu, trop timidement peut-être, indiquer — ce que beaucoup pensent aujourd'hui — que le meilleur moyen d'enseigner le catéchisme aux enfants, c'était de l'enseigner par l'Evangile et avec l'Evangile ? Les formules et définitions souvent si abstraites et si froides du Catéchisme s'illuminent à l'enseignement vivant et concret du divin Maître.

En tout cas, ce livre bien conçu et bien présenté nous paraît destiné à rendre beaucoup de services à tous ceux, prêtres et laïques, maîtres de l'enseignement primaire et secondaire, qui ont la mission d'enseigner la Religion, et comme il est aussi abondamment et artistiquement illustré, il ne pourra que plaire aux enfants et aux jeunes gens qui auront la chance de le recevoir pour l'enseignement ou la lecture, de leurs éducateurs religieux.

R. P.

Le Saint Evangile de N. S. J.-C. traduit sur le grec, présenté suivant un ordre chronologique et logique avec introductions et annotations par M. Lepin, p. s. s., prof. au grand séminaire de Lyon, Nouvelle édition illustrée. Saint-Etienne, Imprimerie Dumas, 4 et 62. G. Dupré, c/c. Lyon 271.65. — Lyon, Foyer des Auxiliaires des Campagnes, 4-chemin des Massues, Lyon, c/c. Lyon 402-26.

Prix :

A. Papier fin, brochage léger	2 »	1 80	1 50
B. Papier fin, brochage très solide	2 50	2 20	1 75
C. Papier Bible, brochage luxe et fort	3 »	2 50	2 »
D. Papier Montgolfier fort, brochage grand luxe	3 60	3 »	2 40

Relié 4 francs.

Les éditions B.C.D. peuvent être reliées pleine toile, dos et plats or, supplément .... Fr. 1 50
Dos et coins peau, plats fantaisie, tête or .... 20 »
Pleine peau, petits fers, tête or .... 30 »

Port : 0 fr. 65 par exemplaire. Par quantité, suivant le poids.

Il n'est jamais fait de franco de port, même aux libraires.

Ce petit livre, paru depuis moins d'un an, a obtenu du premier coup, un succès remarquable

On a particulièrement goûté la saveur de son texte traduit sur le grec, la richesse de ses introductions, la clarté méthodique de ses divisions, la haute portée doctrinale et apologétique de ses notes, l'uti-

lité pratique incomparable de ses diverses tables, surtout de son recueil de textes choisis pour l'enseignement et la méditation.

« C'est merveille, a-t-on écrit, de voir comment l'auteur a condensé en un petit volume une science très étendue et très profonde ». L'ouvrage constitue « pour les fidèles un excellent manuel de formation et de piété, et pour les prêtres un instrument de travail très sûr et très pratique ». C'est « le manuel rêvé pour les Cercles d'Etudes », et en même temps « l'ouvrage de propagande idéal ».

Un seul reproche a été fait à la première édition. La « présentation » laissait beaucoup à desirer.

Par comparaison avec les éditions ordinaires, d'ailleurs si justement estimées, un Directeur d'Ecole secondaire a pu dire : « Pour le texte, les divisions, les tables diverses, la première place revient à M. Lepin. Mais il manque à son ouvrage l'impression, le papier, les gravures... Si dans une autre édition on voulait bien améliorer ces points, l'Evangile de M. Lepin serait bientôt entre les mains de tous les élèves des Ecoles Chrétiennes ».

C'est cette édition améliorée que l'Imprimeur-Editeur présente dès maintenant au public. *Edition entièrement nouvelle, d'une typographie sans reproche, sur papier de première qualité, munie de nombreuses gravures*, dont plusieurs, du maître Maurice Besson, sont des chefs-d'œuvre.

Le succès de l'Evangile de M. Lepin, dans cette nouvelle édition, ne peut que se confirmer.

Variétés

Pour la paix scolaire, par M. Camenen (Bloud, 1931, in-12 96 pages, 6 fr.). Cet intéressant petit ouvrage, écrit par un professeur de philosophie de l'enseignement libre, est préfacé par M. Maurice Lacroix, professeur au Lycée Henri IV.

L'auteur a recherché un terrain d'entente entre les catholiques et leurs adversaires de bonne foi. Il demande aux uns d'abandonner un projet irréalisable de R. P. S. intégrale, aux autres de respecter véritablement la liberté d'enseignement, sans violer les droits du pauvre (p. 81), comme ausi de reconnaître les services que, au prix de lourds sacrifices, l'enseignement libre rend à nos finances physiques. « N'est-il pas d'une justice élémentaire, rigoureuse, que, dans la mesure où l'enseignement libre permet d'alléger le budget de l'instruction publique, dans la même mesure l'Etat aide pécuniairement cet enseignemnt libre ? » (p. 41).

L'adoption de ce projet n'apporterait à l'enseignement libre qu'une aide financière modeste (environ 60 millions, p. 68) puisque « pas un maître d'école privée ne serait rétribué s'il n'économise un instituteur a l'Etat » (p. 46) ; du moins cette réalisation « marquerait, on peut l'espérer, un premier pas dans la voie des réformes justes » (p. 67).

Par ailleurs, l'auteur demande que l'Etat « redonne à l'école nationale son vrai visage, en la débarrassant du laïcisme sectaire » (p. 89).

J. F.

Maurice LAUDRAIN, **Vers l'ordre social.** 128 fr. Librairie Régnier, Paris.

C'est une critique virulente du régime capitaliste tel qu'il fonctionne aujourd'hui. Certaines pages saisissantes contre les potentats de la fortune, paraissent facilement lui faire écho dans l'Encyclique *Quadragesimo anno* que la rédaction de la brochure a précédée de quelques semaine. Il y a une différence pourtant. Le Pape regrette et réprouve des abus et des excès. M. Laudrain attaque le principe même du capital propriété privée. Plusieurs pages vers le milieu de son livre, ne sont guère qu'une reprise de la pensée profonde de Karl Marx : « Le capital c'est le vol. » Et dès les débuts son exposé de principes abstraits ne reconnaît comme légitime que la propriété sociale du capital. La partie positive sépare plus nettement l'auteur du livre du Père du collectivisme. Il ne conclut ni à la lutte des classes, ni à l'internationale, il marche vers l'ordre social par une « évolution révolutionnaire » qu'opéreront surtout la coopérative et le syndicat.

Intentions vraiment chrétiennes, suggestions intéressantes et sans trop d'utopie. Telle est la part du bien. Mais critiques et réprobations paraissent plus d'une fois tomber trop indistinctement sur les abus d'un régime et sur son principe. Le capital même propriété privée, peut n'aller pas jusqu'au mammonisme, comme M. Laudrain le ferait croire. S'il est à propos de frapper dur, il l'est plus encore de frapper juste.

V. L.

J.-A. D'ARENNES. **David Guerchoun,** roman (chez Albin Michel).

Il y a longtemps déjà que M. P. Cazin nous a fait connaître la « pieuse enfance » de Décadi... Celle de David Guerchoun est tout autre. « Enfance du petit juif apporté de si loin... je te jette ici tout entière, ainsi que tu te révélas, dans ta vermine, dans ta crasse et dans ton sourire. »

On lira avec intérêt les aventures douloureuses ou amusantes, toujours amères, de ce petit juif « né dans la fuite et dans l'effroi », parmi les premières horreurs de la révolution russe, et dont les dix premières années s'écoulent, abandonnées, dans les taudis ou les ruelles du ghetto parisien, entre un père mercantile et solennel, et une marâtre sordidement intéressée.

Ces tristes « scènes d'enfants », sont décrites en un style vigoureux et alerte, plein de couleur et d'images. Et pour les moindres détails, l'auteur fait preuve d'une observation minutieuse et exacte. Rien ne fait mieux connaître l'arrière-boutique d'un ghetto contemporain.

Roman réaliste et peu banal qui ne peut manquer d'avoir du succès.

Du point de vue religieux, on regrette qu'il ne soit question du Dieu et de la religion d'Israël que sous forme ironique ; et que son héros, en veine d'aventures, n'ait pas eu la curiosité, ni l'occasion de prendre

contact avec une œuvre catholique parisienne : peut-être la vermine et la crasse auraient disparu peu à peu, le sourire se serait épanoui ; mais avec le talent de l'auteur, le roman n'aurait rien perdu de son réalisme ni de son intérêt.

Abbé L. CANUET. **Sœur Marthe.** Autun, Imp. N.-D. 10 fr.

M. l'abbé Canuet qui en 1925 nous a donné la vie de la Bonne mère Placide nous donne aujourd'hui la vie de Sœur Marthe, une fille de Sainte Marie-Madeleine Postel et de la vénérée mère Placide. Si le personnage a moins de relief, puisqu'il s'agit d'une simple « sœur du temporel » le récit n'est ni moins intéressant, ni moins édifiant, ni moins instructif. Encore une sainte de demain très vraisemblablement. Dieu qui la combla de dons extraordinaires paraît maintenant vouloir récompenser ses vertus par l'exceptionnelle efficacité qu'il accorde aux prières faites en son nom.

V. L.

Noël LANGLOIS. **Le siècle du couvent de la Bucaille de Cherbourg.** 220 p. in-8°. Cherbourg, Imp. de la Dépêche. 20 fr.

C'est l'histoire pas banale du tout, ni par les choses qu'elle dit, ni par la façon dont elle les présente, d'une des principales communautés de femmes du diocèse de Coutances : la Congrégation des Sœurs de la Charité de Jésus et de Marie dites Sœurs de la Bucaille à Cherbourg, et qui cette année même dépasse son siècle d'existence (1830-1931). L'histoire de la Communauté, c'est l'histoire de Cherbourg même vue d'un certain angle : c'est l'histoire de ses épreuves, que la communauté soulage comme au temps du choléra ; l'histoire de ses besoins sociaux, qu'elle cherche à satisfaire par ses œuvres d'enseignement, d'existence, de préservation ; l'histoire de ses fêtes mêmes qui ont souvent à la Bucaille leur retentissement ; passage de souverains, visites ou même sacre d'évêques.

V. L.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

LES DOCTEURS AUX PIEDS DE LA CROIX

Si les théologiens du moyen âge avaient été assez indifférents aux leçons de l'expérience commune des simples chrétiens au point d'élaborer leurs théories de la prière en s'en tenant exclusivement aux principes légués par la spiritualité antique, entre la pratique courante de la vie religieuse et leurs vues spéculatives un fossé très profond n'aurait pas tardé à se creuser. Quelles que pussent être, en effet, au XIIe ou au XIIIe siècle, en face des humaines prérogatives du Verbe incarné, les opinions des doctes, épris d'une mystique toute dégagée du sensible, plus intellectuelle et plus divine, certains rites de la liturgie et déjà une floraison de pratiques très variées imposaient avec insistance, nous l'avons vu naguère[1], à la perspective religieuse des fidèles, l'image infiniment pathétique de Jésus souffrant et mourant pour les hommes. De plus en plus, l'évocation dramatique de la Passion attachait la sensibilité des fidèles aux aspects les plus humains et les plus fraternels de leur Sauveur, selon des sentiments qu'exprimera si bien plus tard un cantique sur le pur amour de Dieu attribué à Sainte Thérèse.

> Non ce qui m'émeut d'amour mon Dieu pour Toi
> Ce n'est pas le Ciel que Tu m'as promis
> Et ce n'est pas l'enfer et toutes ses terreurs...
> Qui me détourne du chemin où je t'offenserai.
> Toi, c'est Toi qui m'émeus, mon Seigneur ; il m'émeut de Te voir

1. Cf. *R. A.*, nov. 1931.

Cloué sur une croix, tourné en dérision.
Il m'émeut de voir que Ton Corps n'est que plaies,
Ce qui m'émeut, ce sont Ta souffrance et Ta mort[1].

Les théoriciens de la prière pouvaient d'autant moins méconnaître ces facteurs nouveaux de la vie intérieure qu'en leurs cœurs de disciples aimants ils avaient été plus d'une fois saisis par le souvenir, — le spectacle, — pitoyable de leur maître en croix, le flanc ouvert et les membres transpercés. On comprend cependant qu'ils aient hésité avant de modifier en conséquence les théories alors reçues : faire une brèche, fût-ce au bénéfice de l'Humanité du Christ, à la spiritualité « théocentrique », n'était-ce pas se permettre une infidélité au passé, à un passé qui se recommandait des autorités les plus vénérées ? Malgré la sécheresse des textes, on pressent qu'il dut y avoir plus d'une angoisse à ce sujet dans l'âme des spirituels de la belle époque médiévale, partagés entre deux causes qui leur étaient également chères : le respect de la Tradition et l'amour du Sauveur. Ce ne fut donc pas sans un long débat que les docteurs consentirent à assouplir leurs systèmes pour y faire une place à un sentiment religieux dont la puissance ne leur échappait pas. Débat fécond au demeurant puisqu'il devait mettre en lumière, en même temps que d'honorables scrupules, le bien-fondé doctrinal et la valeur spirituelle d'une dévotion jaillie de la prière populaire.

I. Dans le rayonnement de saint Augustin.

Ce n'est pas seulement dans le domaine de la philosophie ou de la théologie dogmatique que saint Augustin a été le maître sans rival de la pensée médiévale : la spiritualité du moyen âge ne dépend pas moins étroitement du grand docteur africain dont le regard divinateur avait si

1. Cf. M. Legendre, *Regards sur l'Espagne*, Les Lettres, déc. 1921.

parfaitement saisi et traduit l'intériorité des rapports de l'âme avec son Dieu. Il n'est donc pas très étonnant que les spirituels du moyen âge n'aient pas été chercher ailleurs les éléments fondamentaux de leurs idées concernant le rôle de l'Humanité du Christ dans la vie intérieure. En plein XIIe siècle, à une époque où déjà s'annonçait le renouveau spirituel destiné à s'épanouir ultérieurement, ne sont-ce pas des vues augustiniennes que nous trouvons chez un penseur original comme Hugues de Saint-Victor ? Pour lui, comme pour Augustin, l'Humanité du Christ a surtout pour objet de nous faciliter la connaissance des réalités invisibles.

> Le Verbe prit la chair, écrit-il, sans perdre la divinité et il se proposa aux hommes comme un livre écrit au dedans et au dehors : au dehors par l'humanité, au dedans par la divinité, afin qu'il fût lu au dehors par l'imitation, au dedans par la contemplation ; au dehors pour nous guérir, au dedans pour nous conduire à la félicité... au dedans on lit : Au commencement était le Verbe ; au dehors : le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. Ce livre était donc unique ; une seule fois écrit au dedans et deux fois au dehors : une première fois par la création du monde visible, une seconde fois par l'Incarnation ; la première fois pour nous offrir un spectacle agréable, la seconde fois pour nous guérir ; la première fois pour créer la nature, la seconde fois pour remédier à la faute originelle[1].

Ainsi, d'après les docteurs victorins, la nature humaine du Christ doit certes avoir une place dans les préoccupations religieuses des chrétiens : surtout parce qu'elle leur propose un modèle à imiter. Ce n'est pas qu'en elle-même elle doive être objet d'une contemplation proprement dite : il semble qu'il faille se placer d'emblée à l'intérieur de l'enveloppe charnelle du Christ pour considérer le Verbe en son infinie divinité; l'Humanité du Christ comme le monde créé n'est qu'un signe que, sans se laisser retarder par

1. *De Sacramentis*, I pars VI, cap. V (P. L. 176). J'emprunte la traduction à M. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II, p. 165.

des impressions d'ordre émotionnel, il s'agit avant tout de déchiffrer. On sait du reste combien les Victorins — spécialement l'auteur du *Benjamin Major*, Richard de Saint-Victor, — se défiaient de l'imagination : ce n'est guère qu'au plus infime degré de la contemplation que celui-ci admettait l'utilité, pour la sanctification de l'âme, de la considération des objets sensibles[1]. Dans ces conditions, on ne s'étonne pas que les Victorins se soient en somme montrés si peu empressés à diriger la prière de leurs disciples vers les mystères de l'Humanité du Christ : celle-ci ne relève-t-elle pas encore du monde matériel dont il importe de se dégager ?

Bien que leur symbolisme soit plus aventureux, plus compliqué que celui de saint Augustin, les Victorins sont encore des augustiniens très purs. Un siècle plus tard, l'influence augustinienne ne sera pas moins notable, en dépit des apparences, dans l'œuvre de celui qui représente la pensée théologique médiévale la plus achevée et fut manifestement désireux de consolider, à l'aide de la philosophie antique, les assises humaines des données révélées, Saint Thomas d'Aquin.

Est-il besoin de rappeler que nul docteur scolastique n'a peut-être mieux que lui mis en relief le rôle capital de l'Humanité du Christ dans la distribution de la grâce et dans l'administration des sacrements ? La lecture de la Somme témoigne suffisamment en quelle estime saint Thomas tenait l'idée augustinienne du nécessaire recours à l'Humanité du Christ dans l'économie du salut individuel. Ceci est hors de conteste et ne doit pas nous arrêter davantage.

Il est plus délicat de rechercher dans quelle mesure saint Thomas a entrevu les conséquences qu'une pareille doctrine pouvait comporter dans l'ordre de la psychologie religieuse ou plus exactement de l'ascétisme. Ici, comme ail-

1. POURRAT, *op. cit.*, p. 181.

leurs, l'un des grands mérites du Docteur Angélique est d'avoir cherché à éclairer les problèmes spirituels en les traitant plus rationnellement qu'on n'avait fait avant lui : on comprend dès lors que saint Thomas ait voulu définir l'*essence* de la contemplation, soigneusement distinguée des actes qui peuvent y disposer. N'est-ce pas néanmoins un écho de la pensée augustinienne que le docteur médiéval nous transmet quand il assigne pour objet principal à la contemplation religieuse proprement dite la Vérité divine à l'exclusion des œuvres de Dieu ?[1] Cette doctrine représentait un réel progrès par rapport aux théories plus confuses de l'école victorine : entraînait-elle des conséquences importantes au regard du rôle de la nature humaine du Christ dans la vie spirituelle ?

Ce fut précisément en s'appuyant sur la définition de l'essence de la contemplation que saint Thomas fut amené à expliciter sa pensée à ce sujet[2]. Lorsqu'on lit l'article de la *Somme* où le problème est abordé, on s'aperçoit que saint Thomas d'Aquin ne réserve à l'Humanité du Christ une place dans la prière et dans la vie spirituelle qu'à un titre secondaire. Il expose, en effet, que la dévotion en général a pour objet de soumettre la volonté de l'homme à une prompte docilité au vouloir divin : comme tout acte de volonté procède d'une certaine connaissance, il est nécessaire que la dévotion ainsi définie procède de la méditation ou de la contemplation. Logique avec lui-même, saint Thomas ne saurait oublier ici que l'objet essentiel de la contemplation n'est pas à chercher en dehors des attributs divins : il en résulte qu'ici la considération de ces vérités et notamment de la bonté et des bienfaits de Dieu est par elle-même de nature à provoquer l'amour et la vraie dévotion : *ea quae sunt divinitatis sunt secundum se maxime excitantia ad dilectionem et per consequens devotionem.*

1. IIa IIae, q. 180, art. 4.
2. S. Theol., IIa IIae, q. 82, art. 3.

Toutefois, ayant posé ces principes, saint Thomas ne pouvait négliger des faits d'expérience cadrant assez mal, pour qui juge superficiellement, avec ses préférences si marquées pour une prière toute intellectuelle : n'était-il pas notoire en son temps que les âmes étaient plus impressionnées par la considération de la Passion du Christ et des autres mystères de son Humanité que par des vues abstraites sur la nature de Dieu ? Au temps où saint Thomas composait sa *Somme*, la dévotion à la Croix et au Crucifix n'était-elle pas à son apogée, comme nous l'avons vu précédemment ? Et il n'y avait pas fort longtemps, pour en citer un touchant témoignage, que sainte Elisabeth de Hongrie, assistant à la messe dans l'église d'Eisenach, avait été si profondément troublée par la vue d'un crucifix qu'elle en avait ôté sa couronne d'or, ne pouvant, disait-elle, garder une couronne d'or, en face de son Sauveur couronné d'épines[1]. Saint Thomas n'ignorait nullement le témoignage des âmes pieuses à ce propos : c'est pourquoi il en reconnaît implicitement la valeur, proclamant qu'en pratique beaucoup sont émues par la considération de la Passion.[2] Cependant, le grand docteur ne veut voir là qu'une confirmation de sa théorie du nécessaire recours de l'intelligence aux données sensibles pour atteindre son objet : finalement, il maintient sa thèse que la dévotion concerne principalement les vérités proprement divines. Au total, saint Thomas — et ceci était un gain appréciable sur la pure doctrine augustinienne — ne méconnaît nullement la fécondité spirituelle de la dévotion à l'Humanité du Christ, mais seulement en raison de la faiblesse de l'esprit humain. A ses yeux, la nature humaine du Christ n'est qu'une des réalités sensibles par le moyen desquelles nous devons nous élever jusqu'à la contemplation de Dieu : nous savons par ail-

1. *Etudes*, 20 déc. 1931, p. 713.

2. *Frequenter enim major devotio excitatur ex consideratione passione Christi et ex aliis mysteriis Humanitatis ipsius quam ex consideratione divinae magnitudinis.*

leurs que la perception de ces réalités n'est que la première et par conséquent le plus infime des six degrés de l'ascension qui conduit aux sommets de la contemplation[1].

N'en concluons pas pour autant que saint Thomas éprouvait personnellement peu d'attraits pour la Sainte Humanité du Christ : nous savons au contraire qu'il avait pu se rendre compte par lui-même combien cette dévotion était une *manuductio* divine[2], mais chez lui les raisons du cœur ne pouvaient prévaloir contre les exigences d'une systématisation d'ailleurs très haute et très religieuse qui lui paraissait découler des principes fondamentaux d'un métaphysique scientifique. Du reste nous verrons plus loin que la synthèse thomiste était assez souple pour se concilier avec une spiritualité moins intellectualiste et assimiler les intuitions d'une expérience religieuse dont le grand docteur ne pouvait ignorer la portée.

II. L'intervention de saint Bernard

Pour influente que dut être sur le développement ultérieur de la théorie ascétique l'interprétation de la pensée augustinienne proposée par saint Thomas d'Aquin, son importance était d'avance singulièrement réduite, en raison d'une autre interprétation qui correspondait peut-être davantage aux aspirations des âmes religieuses.

Deux siècles avant saint Thomas le Bénédictin Pierre Damien avait été sans doute un des premiers à exprimer avec force l'idée que, puisqu'il ne saurait y avoir de sainteté pour les âmes chrétiennes que par l'imitation du Christ en sa Passion, rien ne saurait mieux les porter à cette imitation que la méditation du mystère de la mort du Sauveur. Aussi ne craignait-il pas de recommander cette pratique aux religieuses auxquelles il destinait son *Institutio monialis :*

A celui qui embrasse le Christ d'un amour continuel dans le secret

1. IIa IIae, q. 180, art. 4.
2. *Vita*, par Guillaume de Tocco. Cf. R. A., nov. 1931, p. 546.

du cœur, et médite convenablement le mystère de la Passion pour l'imiter, à celui-là le Sauveur sera comme le bouquet de myrrhe du Cantique[1].

C'est surtout dans la spiritualité de saint Bernard de Clairvaux que le problème devait être repris dans son ampleur pour aboutir, par un biais assez audacieux, à introduire la dévotion envers l'Humanité du Christ au centre même de la pratique, sinon de la théorie, ascétiques. Augustinien, saint Bernard l'était sans conteste par les ardeurs de son cœur pour un Dieu qu'il sentait vivant à l'intérieur de son âme. Nul mieux que lui ne considérait la vie chrétienne comme un dialogue entre l'âme individuelle et Dieu : en cela il était le continuateur d'Augustin et aussi de saint Anselme dont les *Méditations et Oraisons* relevaient visiblement de la même veine. Mais saint Bernard était encore augustinien, pour paradoxal que cela puisse paraître, là même où sa spiritualité constituait une innovation considérable par rapport à celle de saint Augustin. Celui-ci avait plus que personne avant lui « intériorisé Dieu » ; il fut donné à saint Bernard d'intérioriser Jésus jusqu'en sa sainte Humanité. Ne croyons pas pour autant que Bernard se soit engagé dans cette voie à la légère : l'Abbé de Clairvaux n'a pas hésité à confesser ses appréhensions en face des attraits irrésistibles qu'il éprouvait pour les mystères de la vie mortelle du Christ. A aucun titre, il n'a été « absorbé par l'Humanité du Christ au point de négliger sa divinité » ; celle-ci, pour lui comme pour Augustin, reste l'objet suprême de l'âme en marche vers la sanctification ; n'est-ce pas à elle que l'âme doit s'unir pour parvenir à l'amour « spirituel » ? Pour lui, comme pour tous les maîtres spirituels, l'Humanité du Christ n'est-elle pas exclue de l'union mystique proprement dite ? « Garde-toi, peut-il écrire (*In*

1. Cf. P. L., 145, col. 715 : *quisquis igitur amore continuo Christum in arcano sui cordis amplectitur, quisquis imitandi gratia Passionis mysterium jugiter meditatur huic, perfecto mirrhae fasciculus Christus efficitur atque juxta scripturae verae sententiam, inter ejus ubera commoratur.*

cantica Sermo XXX), de rien penser de sensible en cette union du Verbe avec l'âme ». En cela il est parfaitement d'accord avec Augustin, voire avec le Pseudo-Denys, et par avance, nous l'avons vu, avec saint Thomas d'Aquin.

Il faut ajouter néanmoins que saint Bernard mentionne dans sa description de la vie mystique, un amour sensible, « charnel » qui concerne l'Humanité de Jésus et les mystères de sa vie mortelle[1]. Amour très fécond d'ailleurs, en ce sens qu'il nous conduit progressivement à l'amour spirituel. Celui-ci, de l'aveu de Bernard, reste le degré supérieur vers lequel il faut tendre :

> Bien que ce soit véritablement un don et un grand don de l'Esprit saint qu'une dévotion de ce genre à l'égard de la chair du Christ, j'oserai cependant appeler charnel un tel amour par rapport à celui par lequel ce n'est pas tant le Verbe fait chair qui est savouré que le Verbe-Sagesse, le Verbe-Justice, le Verbe-Vérité, le Verbe-Sainteté.

Si l'on se fiait à une première impression, il semblerait que pour Bernard, comme pour saint Augustin, la contemplation de l'Humanité du Christ ne puisse être qu'une étape fugitive dans la marche de l'âme vers la contemplation du Verbe. Cependant, un contact plus prolongé avec les textes bernardins ne tarde pas à révéler que cette impression ne correspond qu'imparfaitement à l'état d'âme réel, à l'expérience religieuse totale, que le grand Abbé traduisait dans ses allocutions, brûlantes d'amour divin, à ses moines de Clairvaux, celles où il laisse éclater son attrait passionné pour l'Humanité et les mystères du Christ. Il ne peut s'agir ici dans ces quelques pages, où nous avons en vue d'esquisser seulement les sommets d'une synthèse, de redire ce que d'autres ont déjà mis excellemment en lumière[2]. N'est-il pas évident, qu'aussi bien pour la tendresse hu-

1. *Et nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi et quae in carne Christus gessit vel jussit cor humanum afficiat.*

2. DIDIER, *La Dévotion à l'Humanité du Christ et Saint Bernard*, Vie Spirituelle, août-sept. et oct. 1930.

maine que pour le pathétique qui s'épanouiront, M. Mâle, mieux que tout autre, l'a démontré, dans l'art religieux des XIVe et XVe siècles, saint Bernard a devancé saint François? Certes, il ne dédaigne pas la réalité du Christ glorieux, mais ce qui l'attire, ce qu'il propose à ses moines avec prédilection, comme objet de contemplation et de tendre émotion, c'est le Christ terrestre jusqu'en ses aspects les plus humbles. « De l'Humanité du Christ, il retient ce qu'elle a de plus humain dans ses vertus et ses sentiments, ses joies et ses souffrances ; ce sont les baisers pleins de lait du nourrisson ; ses petits membres d'enfant potelé et frêle, la joie du petit garçon à s'asseoir sur les genoux de son père nourricier en lui rendant sourires pour sourires... »[1] Ainsi s'explique notamment sa conception du Mystère de Noël. Saint Augustin aussi, dans l'un ou l'autre de ses Sermons, a souvent chanté la joie de la Nativité ; mais, avec ses fidèles d'Hippone, il avait surtout célébré la naissance rédemptrice de l'Enfant-Dieu. Cette doctrine, Bernard est à cent lieues de l'oublier : son insistance à relever les plus menus détails de cette scène grandiose de la Nativité s'expliquerait-elle s'il n'avait pas davantage été saisi par le souvenir des faiblesses humaines de l'Enfant Jésus que par l'idée de ses prérogatives divines ? « Ainsi admire-t-il tout dans la Nativité : le lieu : c'est l'étable et c'est la mangeoire ; le temps : c'est la nuit et c'est l'hiver ; les personnes : c'est le nouveau-né aux membres si gracieux, qui pleure et vagit, et ce sont les pauvres gens qui veillent sur leurs troupeaux dans la campagne[2]. »

Entre tous les mystères de la vie du Christ, il en est un qui, dans la piété bernardine, préludant à celle du moyen âge ultérieur, allait décidément prendre le pas sur les autres : le mystère de la Passion. Sans doute, saint Bernard s'abandonne sans arrière-pensée à l'allégresse de Noël : mais ne rattache-t-il pas les pleurs versés par l'Enfant-Dieu

1. DIDIER, *op. laud.*, p. 7.
2. DIDIER, p. 11.

dans la crèche au sang qu'il versera plus tard ? Malgré l'enthousiasme exultant de son âme au souvenir de la Nativité, il lui est impossible de ne pas apercevoir, se profilant derrière la crèche, l'ombre de la croix. (*In Nativ. Dom. Serm. IV*, I). Pour lui, le mystère de la Passion est vraiment le centre même de sa dévotion au Christ, pour autant que sa « philosophie la plus élevée, c'est de connaître Jésus, et Jésus crucifié ». (*In cantica, Sermo* XLIII, III, 4.) Les abaissements du Verbe incarné ne sont-ils pas plus saisissants encore dans la Passion que dans la Nativité ? Aussi bien, Bernard s'en est-il suffisamment ouvert dans une allocution à ses moines, qu'il faut citer, pour connaître en son fond l'âme de l'Abbé de Clairvaux.

Pour moi, mes frères, dès le début de ma conversion, à la place des mérites que je savais me manquer, j'eus soin de cueillir un bouquet de myrrhe et de le placer sur ma poitrine, bouquet formé de toutes les angoisses et de toutes les amertumes de mon Seigneur, d'abord de ses privations d'Enfant, puis des labeurs de ses prédications, des fatigues de ses voyages, de ses veilles dans la prière, de ses tentations après ses jeûnes, de ses larmes de compassion, des embûches de ses contradicteurs, des périls venant de la part des faux frères, enfin des injures, des crachats, des soufflets, des sarcasmes, des moqueries, des clous et autres choses semblables que, en témoignage surabondant de l'Evangile, il a supporté pour notre salut... Méditer ces mystères, c'est sagesse. Pour moi, je vois en eux la perfection de la justice, la plénitude de la science, les richesses du salut, les trésors de mérites. J'y puise parfois un breuvage de salutaire amertume et d'autres fois l'huile douce de la consolation. Ils me soutiennent dans l'adversité, me calment dans la prospérité et au milieu des joies et des tristesses de la vie présente, ils me fournissent une direction sûre, à moi qui marche dans la voix royale de la Croix, en écartant les maux qui me menacent à droite et à gauche. Ils me concilient le Souverain Juge du monde... Aussi ces mystères sont-ils fréquemment dans ma bouche, comme vous le savez, et toujours dans le cœur, comme Dieu le sait ; ils sont tout à fait familiers à ma plume, comme on voit. Ma philosophie la plus élevée, c'est de connaître Jésus, et Jésus crucifié. (*In cantica. Sermo XLIII.*)[1]

Après de tels aveux, on comprend que saint Bernard ait

1. POURRAT, *op. cit.*, p. 72.

pu, en exposant sa conception de la vie mystique, célébrer la fécondité sans pareille de l'amour « charnel » du Christ et recommander à ses moines, non moins ardemment, l'assidue méditation des « mystères » de Jésus, selon une pratique qu'il considéra visiblement de plus en plus comme le ressort infaillible de la montée vers Dieu :

Que l'image de l'Homme-Dieu naissant, put-il un jour déclarer, s'allaitant, enseignant, ressuscitant, montant au ciel, ne cesse d'être présente à l'âme en oraison. (*In Cantica, Sermo XX*, 6.)

III. — Le triomphe du Christ selon la chair dans la spiritualité médiévale

Pour décisive que devait être l'intervention de saint Bernard en cette pieuse dispute, on aurait tort de penser que tous les spirituels n'hésitèrent pas à s'engager dans le sillage de l'abbé de Clairvaux et à faire, à son exemple, du Christ selon la chair amoureusement contemplé le foyer soigneusement entretenu de leur vie intérieure. Ce n'est pas sans fondement qu'on a parlé ici de deux conceptions concurrentes de l'amour[1]. Concurrence spéculative sans doute, mais qui aurait pu troubler les âmes religieuses, anxieuses d'une vie intérieure « intégrale » dans laquelle les élans du cœur n'auraient rien à redouter des exigences supérieures de l'intelligence. En ce qui concerne l'Humanité de Jésus, il apparaît bien que cette opposition de conceptions ne fut jamais de longue durée. On penserait ici volontiers à l'influence si rayonnante et si profonde du Poverello. Mais François d'Assise a pu être un admirable exemplaire de Crucifix-vivant, entraînant à sa suite les âmes éprises d'une vie totalement évangélique, il n'a guère été un théoricien de la spiritualité, un docteur. Il faut donc songer à une autre explication.

1. Vernet, *Spiritualité médiévale*, p. 158. Cf. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, Munster, 1908. Mais le P. Rousselot laissa hors de ses perspectives la question de l'Humanité du Christ.

Une vue cavalière de la littérature spirituelle au moyen âge révèle d'ailleurs que la dévotion à l'Humanité du Christ, caractérisée par le réalisme pathétique et la tendresse, ne fut pas, comme on pourrait le penser, du XIIIe au XVIe siècle, le monopole de la spiritualité franciscaine. Ce n'est pas seulement la franciscaine Angèle de Foligno qui, au XIVe siècle, ressent si profondément la douleur du Christ « si aiguë et si déchirante » : méditant « sur la grande douleur que le Christ endura sur la Croix, je pensais, remarque-t-elle, à ses clous qui, m'avait-on dit, avaient entraîné de la chair de ses pieds et de ses mains à l'intérieur du bois et je désirais voir du moins ce peu de la chair du Christ... »[1]

Pour ne rien dire de tant d'autres dont le témoignage mériterait d'être rappelé, comme la recluse Julienne de Norwich ou sainte Brigitte de Vadstena dont le réalisme émouvant est bien connu[2], n'est-il pas significatif de noter que sainte Gertrude, la perle des cisterciennes de Helfta, n'était pas moins portée à *réaliser* les scènes douloureuses de la Passion et toutes les adorables faiblesses de son Maître ? Comme François, elle reçut le privilège des stigmates[3] et le Seigneur lui apprit que la pieuse contemplation du Crucifix assurait aux âmes de précieux privilèges. Au reste, on sait assez l'intense dévotion de Gertrude au Cœur de Jésus-Christ, à la fois source de consolations et principe de grâces.[4]

Nulle doctrine peut-être n'a plus de portée ici que celle des grands dominicains allemands du XIVe siècle que leurs origines et la nature même de leur génie spéculatif prédisposaient à rester fidèles sur ce point à la conception strictement thomiste.

Un Henri Suso paraît certes n'avoir pas cessé de penser, conformément à la spiritualité dérivée de saint Augustin,

1. *Le livre de l'expérience*, édit. FERRÉ, p. 63.
2. POURRAT, p. 138-139.
3. *Rével*, II, IV-V.
4. Cf. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. I, *passim*.

que le but de l'ascèse véritable n'est pas autre chose que la connaissance de Dieu, condition nécessaire de l'amour.

Seigneur... Vous savez que personne ne peut aimer ce qu'il ne connaît en aucune manière; or, puisque je dois vous servir et aimer tout seul, donnez-moi de vous connaître, afin que je vous aime parfaitement.

La suite du dialogue nous montre Suso très fidèle au principe qu'il ne saurait y avoir de sanctification sans recherche de Dieu en ses infinies perfections; du même coup, il est vrai, le Seigneur lui affirme que cette recherche est parfaitement compatible avec la dévotion à l'Humanité du Christ, puisque celle-ci est la voie nécessaire que l'on doit suivre.

Mon Humanité est la voie que l'on doit suivre, ma Passion est la porte par laquelle doit être introduit celui qui veut arriver à ce que tu cherches[1].

Contemporain de Suso, le prêcheur alsacien Tauler n'enseigne pas une doctrine sensiblement différente. Sans doute, il semble décrire certains états où l'âme n'a plus besoin de recourir à l'Humanité du Christ : n'est-ce pas ce que suggère l'aventure arrivée à une extatique dans le « *Sermon du 2e Dimanche de Carême* » qui, ayant invoqué en vain, pour échapper à une angoisse spirituelle, la Vierge, les Saints, la Sainte Passion, les saintes souffrances de la mort et les plaies de Notre-Seigneur, s'adressa au Seigneur et lui fit un acte d'abandon qui eut pour résultat de « l'emporter bien loin au-dessus de tout intermédiaire », « vraiment engloutie dans la merveilleuse divinité » ?

Mais dans le *Sermon pour la veille des Rameaux*, Tauler montre que la dévotion à l'Humanité de Jésus est nécessaire aux hommes « intérieurs » qui, après avoir répondu à un premier appel de la grâce, aspirent à avancer davantage sur le chemin de la perfection.

1. Cf. *La vie spirituelle*, de DENIFLE, trad. française, Troyes, 1897, II, p. 4.

Tu dois alors te laisser attirer à l'aimable image de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la contempler avec attention [notamment dans l'Eucharistie]. ...Tu deviendras riche dans la contemplation de cet aimable modèle et tu trouveras tant de consolation et de douceur qu'avec cela tu renonceras à toute la douceur du monde[1].

Non moins suggestive à étudier ici serait la doctrine des maîtres qui, au XIVe et au XVe siècles, vont réagir contre les spéculations dont les Dominicains allemands, y compris Tauler, ne s'étaient pas suffisamment défendus : l'on verrait que les représentants de la *Devotio moderna*, de Gérard Groot, à Florent Radewiijns, de Gérard de Zutphen à Gerlac Peters, à Thomas a Kempis (auteur de *Sermones de Vita et Passione Christi*, d'*Orationes de Passione Domini et beata Virgine...*) ne durent pas songer à restreindre la part de l'Humanité du Christ dans leurs essais de mystique pratique. A peine pourrait-on relever une nuance de discrétion à ce sujet dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, où cependant l'influence de saint Bernard se révèle à tant de traits dont le plus évident est peut-être la recherche passionnée du Christ à l'intérieur de l'âme et l'affirmation des effets merveilleux de la *Via Crucis*, et chez Gerson des appels à la modération dans l'usage des pratiques de piété populaire.[2]

Au demeurant et en dépit de ces menues dissonances, on peut considérer comme définitivement close, à partir du XIVe siècle, la controverse discrètement amorcée par les spirituels antérieurs : il n'est qu'une voix désormais parmi les représentants de toutes les écoles pour placer au premier plan des méthodes de progression intérieure la contemplation compatissante des souffrances de Jésus.

Relativement aisé à établir, l'accord l'est peut-être moins à expliquer quand on se souvient des positions prises antérieurement par un saint Bernard et un saint Thomas. L'un et l'autre n'avaient-ils défini, au moins sur le plan spécu-

1. *Serm.* de Tauler, édit. HUGUENY-THÉRY-CORIN, p. 299.
2. GERSON, *De exercitis discretis devotorum simplicium*, Opera omnia, éd. Du Pin, III, col. 609-610.

latif, l'idéale perfection chrétienne comme un état de l'âme dégagée du sensible, reléguant l'imagination et la simple considération des réalités créées, y compris la nature humaine du Christ aux degrés les plus infimes de l'échelle spirituelle ?

Saint Bernard, il est vrai — et de la part du grand moine cela avait été une initiative aussi hardie que méritoire — avait lancé ses disciples, sur le plan pratique, vers la considération des mystères de la vie du Christ : il n'avait pas pour autant sacrifié sa théorie du triple amour « charnel », « raisonnable » et « spirituel ». De là, au cœur même de la spiritualité bernardine, une équivoque, un défaut d'harmonie entre la spéculation et la pratique. Ne sont-ce pas, après tout, ces imperfections de la doctrine formulée par saint Bernard, qui justifieraient — s'il en était besoin — saint Thomas d'avoir préféré s'en tenir à la position conservatrice qui avait le mérite d'une plus grande cohérence interne ?

Il est vrai qu'en retour celle-ci avait le tort de ne plus correspondre aux aspirations actuelles des âmes attirées par la Croix et les plaies sanglantes du Sauveur. Après comme avant saint Thomas, le problème subsistait en son entier. Nous avons vu pourtant que nulle trace de controverse ne se laisse deviner à ce sujet chez les spirituels du XIVe siècle, même chez les plus épris de logique rigoureuse en des domaines qui pour une part lui échappent. Que s'est-il donc passé ? A-t-il suffi, pour dissiper les ombres du souffle brûlant déferlant du sommet de l'Alverne ?

Quand on examine avec soin la pensée précise des spirituels au sujet de l'Humanité du Christ, on ne tarde pas à remarquer qu'ils n'en recommandent pas la méditation à n'importe qui, et sans discernement des circonstances Suso notamment se garde bien de placer cette pratique parmi celles dont doit s'embarrasser le novice dans les voies spirituelles : il explique soigneusement, conformément à la

doctrine dérivée du pseudo-Denys, que les commençants doivent auparavant se livrer à l'œuvre de *purification*, qui « consiste dans l'expulsion de tout ce qui est créature ou de ce qui vient de la créature, en tant que l'on y est attaché, soit par mégarde en n'y faisant pas attention, soit par désir[1] ». Ce n'est qu'au second stade, celui de l'*illumination*, que l'âme doit chercher à contempler l'image aimable de Jésus : « Quand l'homme s'est conformé à cette image, il est transformé par l'Esprit de Dieu dans la gloire divine du Seigneur des Cieux, de clartés en clartés, de la clarté de sa tendre humanité dans la clarté de sa divinité ». Et Tauler, nous l'avons vu, affirme nettement que la contemplation de l'Humanité du Christ a sa place normale au stade de l'illumination.

Ainsi nous entrevoyons comment on est arrivé à résoudre l'antinomie qui paraissait exclure les pratiques de piété en l'honneur de l'Humanité du Christ des théories spéculatives sur la perfection et la prière chrétiennes : ce fut par l'intermédiaire de la théorie dite des « trois voies » qui, retenant l'essentiel des conceptions augustiniennes sur le but suprêmes, tout divin, assigné aux âmes, réussit pourtant à transposer sur le plan de la pratique spirituelle l'idée théologique du recours à la nature humaine du Christ dans l'économie du salut. On dira peut-être que cette théorie, en ses éléments fondamentaux, ne saurait être considérée comme une découverte des maîtres du moyen-âge, puisqu'elle s'appuie sur des distinctions dérivant du pseudo-Denys, devenues classiques au cours des temps. Il n'en reste pas moins assuré que la théorie des trois voies n'a été clairement formulée et codifiée qu'assez tardivement : c'est en vain qu'on la chercherait chez les Victorins, chez saint Bernard ou saint Thomas.

Au vrai, le novateur ici paraît bien avoir été le plus illustre représentant de la théologie franciscaine, le docteur

1. *Œuvres de Suso*, éd. Thiriot, II, p. 320.

séraphique, saint Bonaventure, qui fut sans doute le premier à systématiser d'une façon rigoureuse la doctrine des trois voies ou, plus exactement, des trois vies par lesquelles l'âme doit passer pour parvenir à la perfection : c'est là l'objet du traité *De Triplici Via* dans lequel il explique comment le chrétien dispose de tout un organisme hiérarchisé de procédés qui, sans constituer en eux-mêmes la perfection, judicieusement mis en œuvre, peuvent permettre d'y parvenir. Les trois voies, notons-le, ne sont pas dans la pensée du saint docteur, pas plus que dans celle des spirituels qui devaient ultérieurement recueillir la substance de son enseignement, exactement successives: les commençants ne sont pas exclus de la voie illuminative, pas plus que les progressants ou même les parfaits ne le sont de la voie purgative. En dernière analyse, la voie unitive, ou plutôt l'état d'union à la divinité increéée reste le stade le plus parfait à laquelle une âme puisse aspirer, mais Bonaventure tient évidemment à prévenir une interprétation trop étroite de sa pensée qui aboutirait à établir des cloisons étanches entre des démarches dont il veut au contraire montrer l'unité foncière. Au bénéfice de cette remarque, nous pouvons maintenant noter que, selon lui, le trait le plus caractéristique de la voie illuminative à laquelle il faut toujours recourir pour se rapprocher de la perfection, c'est précisément la contemplation amoureuse de la Croix du Sauveur.

Dans la voie illuminative, écrit expressément saint Bonaventure, considérez celui qui souffre, et par la foi, soumettez-vous; la qualité de celui qui souffre, et en union avec lui souffrez; la grandeur de celui qui souffre, et, ravi d'étonnement, admirez; la raison de ses souffrances, et confiant en lui, remerciez-le; la nature de ses souffrances, et enflammé d'amour embrassez-le; enfin le fruit de ses souffrances, essayez de le pénétrer et contemplez[1].

Quand on se rappelle que le *De Triplici Via* fut très lu au moyen âge qui nous en a transmis trois cents manuscrits,

1. Edit. du P. JEAN DE DIEU, p. 188.

et répandu notamment dans les milieux dominicains, comme le suggère un trait de la vie de Savonarole, on ne s'étonne pas que les théologiens des écoles les plus diverses n'aient pas hésité à entrer dans cette voie ouverte par le Docteur séraphique. Ne doutons donc pas que le *De Triplici Via* ait été l'un des instruments les plus féconds du triomphe de la dévotion à l'Humanité du Christ dans la mystique du moyen âge. C'est à travers ce mince opuscule que la lave brûlante qui s'était naguère échappée du cœur d'un saint Bernard ou d'un saint François put désormais, sans péril pour la doctrine augustinienne de la perfection, et, ajoutons-le, d'une façon très acceptable pour les disciples de saint Thomas d'Aquin, guider les âmes vers les cimes de la vie en Dieu.



Ce n'est donc pas sans lutte que la dévotion à l'Humanité du Christ, devenue si chère à la piété, dès l'aube même du moyen âge, a été incorporée à la spiritualité médiévale. Par fidélité aux directions dans lesquelles s'était engagée la théologie ascétique et mystique de l'antiquité, on a vu comment des théologiens et non des moindres, les « Princes » de la pensée chrétienne du moyen âge, à tant d'égards si hardiment novateurs, ont cru devoir exprimer quelque réserve sur le plan doctrinal, devant ce mouvement dont la profondeur et la fécondité spirituelle ne pouvaient leur échapper. La position de saint Thomas est intéressante à comparer avec celle d'un saint Bernard : n'est-il pas presque paradoxal de constater qu'ici le plus augustinien, ce n'est pas en somme l'abbé de Clairvaux, mais le génial introducteur de la pensée aristotélicienne, dûment christianisée, dans la théologie catholique ? Finalement, sous la pesée de plus en plus active de la piété, de l'oraison dirigée vers la Passion, sous l'influence des pratiques populaires, dont nous avons vu naguère l'importance sans cesse accrue

au cours du moyen âge, la dévotion aux mystères de Jésus devait avoir raison de tant de scrupules d'ailleurs explicables. Un usage modéré de la dialectique finit par faire prévaloir, pour le plus grand contentement des âmes pieuses, la thèse qui, à bon droit, ne craignait pas de réserver à la nature et à la vie humaines du Christ une place de choix dans le cadre même des théories traditionnelles les plus spéculatives.

S'il faut admettre, avec de bons auteurs comme Romano Guardini, que la liturgie est le domaine du *Logos* plus que celui de l'*Ethos*, et que l'un des traits spécifiques des rites liturgiques est d'offrir à la prière autre chose que des sensations, ou des impressions d'ordre sentimental, mais la considération de l'un ou l'autre des aspects de l'éternelle Vérité,[1] l'accord final des théologiens et des spirituels ne pouvait que rendre plus intense le rayonnement du Christ selon la chair sur la vie liturgique. Au pied de la Croix, devant le Christ souffrant, couronné d'or ou d'épines, les docteurs et les saints n'avaient-ils pas, en échangeant de fraternels baisers, à l'instar de François et de Dominique immortalisés par l'art du Beato, dégagé en pleine lumière, le lieu exact dans lequel, au centre même du mystère de Jésus, les aspirations les plus individuelles se rencontrent et s'accordent avec les exigences supérieures de l'absolue doctrine de vie ?

Edouard Dumoutet.

1. Cf. *L'Esprit de la liturgie*, tr. R. d'Harcourt.

LES DÉFAILLANCES D'UN THÉOLOGIEN

PIERRE D'AILLY ET LE SCHISME D'OCCIDENT[1]

Le 7 avril 1378, seize cardinaux presque tous français traversaient la place Saint-Pierre pour se rendre au conclave[2]. C'était la première élection depuis le retour d'Avignon. Cette fois, les Romains ne voulaient plus d'un pape étranger et ils le faisaient entendre. Aux cardinaux qui passaient, la foule massée et menaçante ne cessait de crier : « Un pape romain, du moins italien. » La nuit fut agitée ; le 8 au matin, le tumulte augmente. Cependant, vers 9 heures, quasi à l'unanimité, on élit Barthélémy Prignano, l'archevêque de Bari. Mais pareille élection est-elle bien valide ? Mieux vaut la confirmer. Profitant d'un moment d'accalmie, un des cardinaux propose donc de la renouveler. Sommes-nous toujours d'accord, demande-t-il, sur le choix qui a été fait ? Tous sont d'accord. Le lendemain, on intronisait le pape Urbain VI. Et dix jours après, sans que se soit élevée la moindre protestation des cardinaux, il était solennellement couronné.

Le malheur voulut qu'Urbain VI, jusque-là renommé pour ses vertus et son austérité, manifestât dans le gouvernement une ex-

1. BIBLIOGRAPHIE. — Sur l'histoire générale de l'Eglise : L. PASTOR, *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. Raynaud, 5e éd., t. 1, Paris, 1925. — Sur le schisme d'Occident : Noël VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 vol., Paris, 1896-1901-1902. ; L. SALEMBIER, *Le grand Schisme d'Occident*, 4e éd., Paris, 1902. — Sur d'Ailly : *Dict. de Théol. Cath.*, art. *d'Ailly*, par L. SALEMBIER ; L. SALEMBIER, *Petrus de Alliaco*, Lille, 1886 ; TSCHACKERT, *Peter von Ailly*, Gotha, 1877. — Sur le Concile de Constance : *Dict. de Théol. Cath.*, art. *Constance*, par A. BAUDRILLART, HEFELE, *Histoire des Conciles*, trad. sur la 2e édit. allem., par Dom Leclercq, t. 7, Paris, 1916.

2. Sur l'élection d'Urbain VI, cf. PASTOR, *op. cit.*, p. 133-135 ; SALEMBIER, *Le Gr. Sch. d'Occident*, p. 35-45.

cessive rigidité et que pour réformer le Sacré Collège, il employât des méthodes maladroites, brusquant et injuriant les cardinaux, traitant l'un d'imbécile, un autre de ribaud, et disant à un troisième de « cesser son bavardage idiot[1] ». Ni Robert de Genève, ni Pierre de Lune, ni les autres, n'étaient hommes à supporter longtemps pareil langage.

Sous prétexte de santé, en mai, les cardinaux quittent Rome et se rejoignent à Anagni. Le 27 août, ils gagnent Fondi dans le royaume de Naples, ils informent le monde chrétien que l'élection d'avril, faite sous la peur, est invalide ; le 20 septembre, ils entrent en conclave, et à l'unanimité moins une voix, un Français, Robert de Genève, est élu pape[2]. Il prend le nom de Clément VII et, après quelques hésitations, se fixe en Avignon.

C'était le schisme : il devait durer quarante ans.

Restait pour Clément VII à se trouver une obédience. Le roi de France Charles V fut vite gagné. L'Ecosse, l'Espagne, le Portugal, Naples et la Savoie suivirent la France. L'Université devait hésiter plus longtemps. Le cas était nouveau et devait inquiéter docteurs et juristes. Mais trois cardinaux arrivèrent successivement à Paris, racontèrent les événements du 8 avril, la peur des électeurs, et obtinrent finalement l'adhésion de l'Université.

Pierre d'Ailly, simple bachelier en théologie, fut chargé de la porter au nouveau pape. Son rôle de pacificateur allait commencer.

Né à Compiègne en 1350, de parents peu aisés, d'Ailly avait fait ses études à Paris, comme boursier au collège de Navarre, puis il s'était inscrit « in sacratissima Divinorum Facultate[3] ». Il y fit consciencieusement et brillamment, sous des maîtres occamistes, les quatorze années réglementaires de théologie ; il prolongea même un peu le temps prescrit. Enfin, en 1381, âgé de 31 ans, il passait son dernier examen et recevait le bonnet de docteur. Plus tard, il devait reparaître comme Recteur au collège de Navarre où il avait fait ses études et devenir Chancelier de l'Université[4] : il y distinguerait parmi les étudiants les plus brillants Gerson, Clémangis[5] et d'autres, qui pendant longtemps tra-

1. Pastor, *op. cit.*, t. 1, p. 140.
2. Salembier, *op. cit.*, p. 63.
3. Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 12.
4. *Ibid.*, p. 23, 34.
5. *Ibid.*, p. 24.

vailleront avec lui. Benoît XIII le fera évêque du Puy et bientôt de Cambrai[1]. Jean XXIII plus tard le créera cardinal. En 1420, d'Ailly ayant accompli son œuvre et vu se rétablir l'unité, mourra légat du pape Martin V en Avignon.

En 1379, quand il s'en allait au nom de l'Université saluer Clément VII, il n'était encore qu'étudiant[2]. Pour comprendre son rôle, il est bon de jeter un coup d'œil sur la situation de la France et de la papauté dans la seconde moitié du XIVe siècle. Nous verrons ensuite les théories que professaient les théologiens d'alors sur la constitution de l'Eglise et celles que d'Ailly lui-même admettait[3]. Nous suivrons enfin ses démarches et ses efforts pour mettre fin au schisme.

I

L'époque où vivait d'Ailly fut une des plus troublées de l'histoire.

En France, Philippe VI avait été battu à Crécy ; Jean le Bon devait être fait prisonnier à Poitiers en 1353 et le traité de Brétigny allait livrer aux Anglais quatre provinces. Si le pays se relève sous Charles V, c'est pour retomber bientôt au pouvoir de l'ennemi. L'année même où meurt d'Ailly, le traité de Troyes permet à Henri VI d'Angleterre la couronne de France. Il faudra attendre dix années encore avant que paraisse Jeanne d'Arc.

La papauté n'était pas moins atteinte que la France. Rome était la proie tantôt des Orsini, tantôt des Colonna, quand d'autres aventuriers comme Rienzi n'y venaient pas chercher fortune, l'attentat d'Anagni en 1303, l'exil d'Avignon qui le suivit et qui devait se prolonger jusqu'en 1377, les hérésies de Marsile de Padoue, qui avaient eu tant d'influence sur l'empereur Louis de Bavière et qui avaient provoqué contre Jean XXIII des pamphlets indignes[4], l'audace même de cet empereur qui avait déclaré « le prêtre Jean de Cahors », comme il l'appelait, déchu de la dignité

1. SALEMBIER, *Petrus de Alliaco*, p. 43.
2. SALEMBIER, *le Gr. Sch. d'Occident*, p. 69.
3. Pour ses ouvrages, voir : *Gersonii opera*, 5 vol., édit. ELLIES-DUPIN, Antwerpiae, 1706.
4. Sur Louis de Bavière et Jean XXII, cf. PASTOR, *op. cit.*, p. 90 sqq.

pontificale, les erreurs répandues par Wiclef en Angleterre et par Guillaume Occam à Paris : tout se liguait pour détacher le peuple chrétien de la papauté, tout concourait à diminuer l'idée que l'on se faisait du pouvoir pontifical. Ajoutez les actes d'arbitraire, d'égoïsme, de népotisme que se permettent les pontifes, les exactions des collecteurs d'impôts, le luxe scandaleux des cardinaux en un temps de misère. Tout cela suffit à brouiller les esprits, et l'on comprend que les plus savants, les plus saints même se soient laissés gagner par les erreurs en cours et qu'ils aient travaillé parfois, bien inconsciemment sans doute, contre la foi qu'ils voulaient sauvegarder.

II

C'est qu'en effet l'anarchie des idées n'était pas moins douloureuse que l'anarchie politique. Si savants que fussent, au XIVe siècle, les docteurs en théologie, il faut dire que le De Ecclesia n'était pas alors enseigné avec la même sûreté de doctrine que de nos jours. Nous savons avec la certitude de la foi que Pierre a reçu de Jésus-Christ juridiction suprême et immédiate sur l'Eglise entière, non pas comme représentant ou ministre de l'Eglise, mais comme son chef ; que ce pouvoir s'est transmis aux successeurs de Pierre, c'est-à-dire aux évêques de Rome ; que donc tous les membres de l'Eglise, et les évêques, isolément ou réunis en concile, sont subordonnés au pape ; que le concile, bien loin d'être supérieur au pape, n'a de valeur œcuménique qu'autant qu'il est d'accord avec le pape, qu'on ne peut donc jamais en appeler du pape au concile, et que le pape n'est jugé par personne.

Ces dogmes, définis aujourd'hui (et que l'Eglise a toujours crus) s'estompaient au XIVe siècle dans le désarroi des esprits. Les meilleurs théologiens ne distinguaient pas bien la vérité de l'erreur.

Langenstein, en Allemagne, voulait qu'on n'attachât pas trop d'importance à l'institution de la papauté par le Christ[1] ; les circonstances montraient assez, pensait-il, que le seul moyen de

1. PASTOR, *op. cit.*, p. 197.

retrouver la paix, c'était d'accorder la suprématie à un concile convoqué par l'empereur[1].

Gerson n'allait pas moins loin. D'après lui, le pouvoir spirituel réside tout entier dans le corps mystique de l'Eglise qui le communique au pape et aux évêques. Le concile général et la communauté chrétienne ont le droit de déposer le pape[2]. Tout fidèle peut demander d'être entendu dans le concile, et les curés y ont voix définitive[3].

Mais on entendait dans l'université soutenir des thèses plus extraordinaires encore. Certains théologiens considèrent comme probable — et d'Ailly lui-même, en 1380, ne rejette pas — des propositions comme celles-ci[4] : le pape, les évêques, tous les clercs peuvent en même temps tomber dans l'erreur. Seules quelques âmes simples, quelques pauvres laïcs conserveraient le dépôt de la révélation. D'autres aussi hardis osaient déclarer : qu'importe le nombre des papes ? Qu'importe qu'il y en ait deux, ou trois, ou dix, ou douze ? Chaque pays peut avoir un pape indépendant[5].

Toutes ces opinions se donnaient libre cours dans les exercices d'étudiants. « Cervelles chaudes aiguës et contentieuses », dira plus tard saint François de Sales. Ce qu'il faut remarquer en tout cas, c'est que ces élucubrations contraires à la constitution de l'Eglise et à la primauté du pontife romain ne sont pas le fait d'hérétiques pervers qui, par orgueil ou entêtement, inventent l'erreur, mais bien le fait de théologiens, voire de docteurs catholiques et de bonne foi. Ils oubliaient un des caractères essentiels de l'Eglise : la hiérarchie. Tel était le désarroi des esprits.

Rien d'étonnant dès lors que notre jeune docteur se soit laissé entraîner à des écarts et que nous constations dans sa doctrine de lamentables défaillances. Formé par des disciples d'Occam, il se demandait, dans un ouvrage écrit en 1380 : « Le pape est-il vraiment si nécessaire ? Est-ce sur Pierre ou sur le Christ que Notre-Seigneur a bâti son Eglise[6] ? La bâtir sur le pape, n'est-ce

1. *Ibid.*, p. 198.
2. De auferibilitate Papae, consid. XII, dans *Opera Gers.*, t. 2, col. 216.
3. De potestate ecclesiastica, consid. XII, dans *Opera Gers.*, t. 2, col. 249.
4. SALEMBIER, *le Gr. Sch. d'Occident*, p. 123.
5. *Ibid.*, p. 123. Voir d'autres doctrines aussi étranges, p. 124-125.
6. *Ibid.*, p. 115.

pas l'élever sur une base branlante[1] ? » — Plus tard, à propos de l'infaillibilité, il ajoutera : « L'Eglise universelle est seule infaillible[2]. Elle a reçu se privilège du Christ. Toute Eglise particulière peut faillir, l'Eglise Romaine comme les autres[3]. Le pape peut faillir, et de fait il s'est trompé plus d'une fois, à commencer par saint Pierre, quand il fut repris par saint Paul. Il peut même devenir hérétique[4]. — Et sur la question des rapports entre le pape et le concile, il écrit : « Dans toutes les questions qui regardent la foi, le pape est soumis au concile général[5]. On peut en appeler du pape au concile général en beaucoup de cas. Le concile peut juger le pape et même le déposer s'il passe pour incorrigible. — Bref, d'Ailly donne la prédominance aux évêques et même aux docteurs : il fait de l'Eglise une aristocratie[6].

III

Ce n'était pas les théories qui devaient mettre fin au schisme. Il fallait agir. Nous découvrirons dans l'action religieuse de d'Ailly, et spécialement à Constance, les mêmes défaillances et les mêmes erreurs que nous avons trouvées dans sa doctrine.

Trois moyens[7] se présentaient de résoudre la crise. Déjà en 1381, d'Ailly les indiquait[8]. Ou bien on emploierait la voix du compromis ; on chercherait des juges impartiaux qui dirimeraient le débat. Mais où trouver ces juges, puisque cardinaux, clercs de tout rang, princes, docteurs, chacun tenait à son pape ? Ou bien chacun des deux papes se démettrait volontairement : c'est la voie de cession. Mais malgré les bonnes intentions et malgré les serments prêtés, aucun — sauf Grégoire XII en 1417 — ne fera jamais la démarche décisive. — Ou bien un concile œcu-

1. Recommendatio Sacrae Scripturae, composé vers 1380, dans *Opera Gers.*, t. 1, col. 604.
2. De Ecclesiae, Concilii Generalis et Summi Pontificis auctoritate, *ibid.*, t. 2, col. 953.
3. Utrum Christi Ecclesia lege reguletur, composé en 1380, *ibid.*, t. 2, col. 668, 690, 691.
4. *Ibid.*, col. 689.
5. Salembier, *op. cit.*, p. 117.
6. Les idées de d'Ailly sur le pouvoir pontifical et sur l'Eglise sont bien exposées dans Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 234-278.
7. Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 37, note 1.
8. Epistola diaboli Leviathan, apud Tschackert, *op. cit.*, App. V.

ménique trancherait la question. Mais qui convoquerait le concile ? Les deux papes ? Ils n'y consentiraient jamais. L'un des deux ? L'obédience de l'autre ne l'écouterait pas. Les cardinaux ? L'empereur ? Ils n'ont pas qualité pour le faire. Bien des objections se présentaient. Malgré tout, cette troisième voie, celle du concile général, qui finit par prévaloir à Constance, fut la première qu'on essaya. Dès 1380, l'Université de Paris l'avait adoptée ; d'Ailly avait été chargé de la présenter à la cour[1]. Et pendant quinze ans ce fut le grand moyen qu'on ne cessa de préconiser en France.

Les choses changent en 1394[2]. L'Université de Paris ouvre un grand scrutin de tous ses docteurs. Dix mille bulletins sont versés dans l'urne. Les trois voies trouvent leurs adhérents, mais la voie de cession, c'est-à-dire de démission, a maintenant une forte majorité. Que les deux papes se retirent ! C'est la première fois qu'on abandonne le pape d'Avignon. Mais désormais l'Université, dans sa majorité, sera en lutte ouverte contre lui. Pour commencer, dans une lettre célèbre, d'Ailly, au nom de l'Alma Mater, demandait au roi Charles VI d'appuyer la double démission. La démarche fut vaine[3] et l'Université reçut l'ordre de ne plus s'occuper du schisme. En réponse, on cessa les cours. Quinze jours après, l'Université écrivait à Clément lui-même une lettre presque rude pour l'inviter à se démettre. Irrité et abattu, sentant que ses cardinaux, prévenus contre lui, étaient prêts à l'abandonner, Clément pensait, paraît-il, à suivre cet avis, quand brusquement il mourut. Un siècle auparavant, à pareille date, saint Pierre Célestin, spontanément, avait renoncé à la tiare.

La mort de Clément VII pouvait mettre fin au schisme. Le roi s'empressa d'envoyer en Avignon une députation ; elle arriva trop tard. Les cardinaux avaient trop d'intérêts en jeu : ils s'étaient hâtés d'entrer en conclave. Tout en jurant solennellement de travailler de tout leur pouvoir avec le futur pape à l'extirpation du schisme, ils réélisaient à l'unanimité l'aragonais Pierre de Lune qui prit le nom de Benoît XIII.

Pierre de Lune avait fait de bonnes études en France. Longtemps il avait enseigné à Montpellier le droit canon. Il avait été

1. Salembier, *le Gr. Sch. d'Occident*, p. 135.
2. Salembier, *le Gr. Sch. d'Occident*, p. 135, sqq.
3. Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 38.

le premier à proclamer élu Urbain VI, il fut l'un des derniers à se rallier à Clément, mais il lui avait gagné toute l'Espagne. Prélat exemplaire, on espérait qu'il ramènerait l'union. Il s'était déclaré prêt à se sacrifier pour l'obtenir : « J'aurais aussitôt fait, disait-il, de déposer le pouvoir que d'enlever ma chape. » Et une autre fois : « J'aimerais mieux me faire cordelier que de retenir l'Eglise en pareil schisme[1]. » On ne prévoyait pas qu'à cette abdication Benoît poserait des conditions telles qu'elles ne se réaliseraient jamais et que, monté sur le trône d'Avignon en 1394, à 66 ans, il irait mourir trente ans plus tard, schismatique, opiniâtre et inflexible, abandonné de tous, dans sa forteresse familiale de Peniscola, jetant chaque matin l'excommunication sur le monde et faisant promettre aux trois cardinaux qui lui restaient de lui donner à sa mort un successeur.

Nous ne pourrons suivre Pierre d'Ailly dans toutes ses démarches auprès de Benoît XIII ni auprès des successeurs d'Urbain VI[2]. Nous verrons son attitude dans quatre circonstances surtout : dans l'affaire du retrait d'obédience qui commence en 1398, au synode de Paris de 1406, au concile de Pise en 1409, au concile de Constance à partir de 1414. Mais bien des fois encore, son esprit diplomatique, son attitude toujours modérée et son désir sincère de procurer l'union, ses relations avec les personnages les plus influents le firent désigner, tantôt par l'Université, tantôt par le roi Charles VI, tantôt par l'empereur Wenceslas[3] pour les missions les plus difficiles. Pendant vingt années, jusqu'au concile de Constance, tout le temps qu'il passe hors de son diocèse de Cambrai, il l'emploie à parcourir la France, l'Allemagne ou l'Italie, toujours occupé à négocier.

Souvent il n'obtient rien. S'il laisse entendre à Benoît qu'on attend de lui l'union de l'Eglise, il est écouté. Mais qu'il vienne à parler de cession, il se heurte à un refus formel : « Cette voie de cession, répond le pape, je ne l'ai jamais acceptée, et jamais je ne m'y résoudrai. Je croirais pécher mortellement si j'employais ce moyen. » Il avait dit d'ailleurs l'année précédente : « Le roi veut m'obliger à la cession ; je n'en ferai rien. Je

1. Salembier, *le Gr. Sch. d'Occident*, p. 148.
2. Salembier, *Petrus de Alliaco*, p. 39, 44.
3. Salembier, *le Gr. Sch. d'Occident*, p. 151, 160.

me laisserais plutôt écorcher que de céder[1]. » — « Le pape est du pays des bonnes mules, dira un jour l'archevêque de Reims ; quand elles ont pris un chemin, on les écorcherait plutôt qu'on l'en les ferait retourner[2]. »

En 1398, à bout de patience, l'Université, convoquée par le roi, décide, après un long débat, de soustraire le pays à l'obédience du pape. Benoît, avant son élection, avait juré de consentir à la cession, il refusait maintenant de se démettre, il était par là même suspect de schisme : on devait lui refuser l'obéissance. Tel était l'avis des théologiens de Paris[3], tel fut d'abord aussi l'avis de d'Ailly[4]. L'ordre du roi fut promulgué et l'on fut forcé de s'y soumettre. » Quant à ceux qui auraient scrupule d'obéir à la soustraction, disait le règlement, ils sont tenus... de déposer leurs scrupules, et s'ils ne le voulaient faire, le roi y pourvoirait. » Cinq ans, l'Eglise de France allait se trouver sans chef, cinq ans le pape allait être assiégé ou gardé à vue dans son palais.

L'évasion du pape qui se réfugie en Provence, les réclamations de l'opinion publique, l'influence du duc d'Orléans, mais surtout les démarches de d'Ailly et l'acceptation par Benoît de certaines conditions, mirent enfin un terme à une situation trop anormale. D'Ailly put proclamer du haut de la chaire de Notre-Dame la restitution d'obédience[5].

Ce n'était que pour un temps. Benoît sembla montrer quelque bonne volonté : il envoya même des mandataires à Rome pour traiter avec son adversaire Boniface IX, puis avec Innocent VII. Démarches vaines. Pour le reste, il ajournait sans cesse et multipliait les réserves.

Cependant ses adversaires agissaient contre lui à Paris. On pensait sérieusement à l'abandonner de nouveau. L'Université devenait agressive et irrespectueuse. Le 18 novembre 1406, soixante-quatre prélats se trouvaient rassemblés à Paris par ordre du roi. Après une messe solennelle en présence du duc de Guyenne, du duc de Berry et du roi de Sicile, l'assemblée se réunit.

1. *Ibid.*, p. 161.
2. *Ibid.*, p. 157.
3. *Ibid.*, p. 168.
4. *Ibid.*, p. 170.
5. *Ibid.*, p. 200-201.

Plusieurs docteurs attaquent violemment les deux papes, « ces deux renards, ces schismatiques » et demandent qu'on rompe une seconde fois l'obédience, parce que Benoît n'avait pas rempli ses engagements. Quelques jours après, les défenseurs du pape répliquèrent. Philastre, doyen de Reims et futur cardinal, rappelle très justement que les nations ni les rois ne peuvent dépouiller le pape de son autorité. L'évêque de Cambrai prend à son tour la parole[1]. Il se plaint d'être indisposé de rhume et de n'avoir pas faconde à plaisir. Il s'excuse aussi de parler français[2] : « cette matière est haute et ne peut être expliquée qu'en langue française ». Alors, avec une grande maîtrise de lui-même, il commence son plaidoyer[3]. Il regrette les paroles amères prononcées contre le pape. D'accord avec ses auditeurs quand il proclame que la voie de cession est la meilleure, il s'écarte vite de leur avis ; la soustraction d'obédience, dit-il, n'a rien produit ; elle est d'ailleurs illégitime, car le pape n'est ni schismatique ni hérétique. Malgré la modération du ton, malgré son exorde insinuant, d'Ailly ne fut pas goûté et on le lui fit entendre. Son avis triompha cependant. L'obédience fut répudiée quant au temporel, mais conservée du moins quant au spirituel. Cet expédient ne devait pas durer longtemps.

L'élection du vieux Grégoire XII à Rome comme successeur d'Innocent VII ayant réveillé les espoirs de l'union, Pierre d'Ailly fit partie d'une ambassade qui se rendit successivement auprès des deux papes pour les aider à s'entendre. La mission n'eut pas de succès[5]. Quand il fallut en venir aux actes, les deux papes recommencèrent à hésiter. Tous deux se mirent en route pour se rejoindre à Savone, mais Grégoire XII, retenu par ses neveux, chercha tous les faux-fuyants, tous les prétextes qui pouvaient retarder l'entrevue. Benoît descendit jusqu'à la Spezzia, Grégoire s'avança jusqu'à Lucques. Ils étaient à une journée de marche quand tout fut rompu.

L'Université, toujours hostile à Benoît XIII, obtint de Charles VI un nouveau retrait d'obédience. Les bulles du pape furent

1. Sur ces discours, cf. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 213, note.
2. *Ibid.*, p. 223-224.
3. *Ibid.*, p. 218-220.
4. C'était l'avis récemment exprimé par d'Ailly dans son *De materia Concilii generalis*. Sur cet ouvrage, cf. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 198, sq.
5. *Ibid.*, p. 227-229 et 231-233.

déchirées par la main même du Recteur, les partisans de Benoît poursuivis et d'Ailly lui-même n'échappa qu'à grand'peine à Walerand de Saint-Pol chargé de l'arrêter[1].

Les Sacrés-Collèges étaient aussi mécontents de leurs papes respectifs. Les cardinaux des deux obédiences, ayant abandonné leurs pontifes, se rencontrèrent à Pise, en 1409. De nombreux évêques avaient répondu à leur appel. Ils se déclarèrent concile œcuménique, citèrent les deux papes à comparaître ; après les avoir longtemps attendus vainement, on prononça qu'ils étaient hérétiques et schismatiques et on les déclara ipso facto déposés. Puis, entrant imprudemment en conclave avant d'avoir demandé l'adhésion de la chrétienté, les cardinaux élurent Alexandre V auquel succéda dix mois après Jean XXIII. Au lieu de deux papes, on en avait trois.

Pierre d'Ailly dès le début avait approuvé ce concile irrégulier[2]. Il estimait comme tant d'autres, et avec les universités de Paris, d'Oxford et de Bologne[3], que, vu la difficulté des temps, cette assemblée de l'Eglise sans le pape était légitime, puisque l'Eglise possédait de droit divin la faculté de retrouver en elle-même son unité.

Il est temps d'en venir au concile de Constance. Jean XXIII perdit vite l'estime et l'affection de ses propres cardinaux[4]. De plus, il avait dû fuir devant Ladislas de Naples qui était entré dans Rome[5]. N'ayant plus d'autre appui que le roi des Romains Sigismond, il avait dû lui accorder la convocation d'un concile universel dans une ville d'Allemagne.

Le 28 octobre 1414, Jean faisait son entrée solennelle à Constance par la porte de Kreuzlingen. Deux princes tenaient son cheval par la bride, quatre personnages soutenaient au-dessus de sa tête le baldaquin, prélats et seigneurs en grand nombre l'accompagnaient. Chaque jour voyait affluer les invités au concile. Cinq patriarches, vingt-neuf cardinaux, trente-trois archevêques, plus de cent cinquante évêques, cent abbés, trois cents docteurs

1. *Ibid.*, p. 238.
2. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 244.
3. *Ibid.*, p. 243.
4. *Ibid.*, p. 286, 287, 288.
5. *Ibid.*, p. 284.

et environ dix-huit mille ecclésiastiques arrivèrent à Constance. D'Ailly, qui devait être l'âme de cette grande assemblée, parut le 17 novembre, avec une suite de quarante-quatre personnes et fut reçu avec les plus grands égards[1]. L'empereur enfin, qui s'était fait couronner à Aix-la-Chapelle, fit son entrée le soir du 24 décembre, au milieu des acclamations populaires et se rendit à la cathédrale brillamment illuminée pour la messe de Minuit. Le pape l'y attendait, Sigismond revêtit la dalmatique du diacre, posa la couronne sur sa tête, monta à l'ambon et chanta solennellement l'évangile de la Nativité.

Jean n'était venu au concile qu'à contre-cœur. Il sentait contre lui presque toute la chrétienté, beaucoup de cardinaux, d'Ailly lui-même[2] et Sigismond. Il comptait pour le soutenir sur les prélats italiens qui avaient la majorité du nombre.

D'Ailly, qui voulait à tout prix obtenir la cession de Jean XXIII, allait se laisser entraîner dans la lutte à des innovations regrettables. Pour neutraliser l'influence des prélats italiens tout prêts à soutenir le pape, il demanda que les docteurs aient voix au concile : « Ils ont plus d'autorité, prétendait-il, qu'un évêque ignorant[3]. » Et puisqu'il s'agissait d'extirper le schisme, il réclama « la même faveur pour les rois, les princes, les ambassadeurs et les procureurs des prélats absents ». C'était enlever la majorité aux Italiens, mais c'était aussi introduire une réforme dans la constitution même de l'Eglise[4]. Un autre changement fut encore obtenu par d'Ailly : au lieu de voter par tête, on voterait, comme à Pise, par nation. Quatre nations, l'Italie, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, plus tard une cinquième, l'Espagne, devaient nommer un certain nombre de délégués. Ces délégués ecclésiastiques et laïcs se réuniraient séparément, par nations. Quand on serait d'accord sur un point, les nations délibéreraient ensemble, *nationaliter*. Après quoi, l'article adopté serait soumis à la session générale du concile, *conciliariter*[5]. Ce vote par na-

1. *Ibid.*, p. 295.
2. *Ibid.*, p. 286, 297, 300.
3. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis, 1784, t. XXVII, col. 561.
4. Salembier, *ibid.*, p. 299-300.
5. Voir la même idée exprimée par d'Ailly dans : *Tractatus de Ecclesia, Concilii generalis et Summi Pontificis auctoritate*, dans *Gersonii opera*, t. 2, col. 941.

tion ôtait à Jean XXIII l'avantage du nombre — trois nations étaient contre lui — mais, outre que c'était une dérogation aux traditions des conciles, il introduisait au sein de l'assemblée des divisions pénibles.

Là ne s'arrêta pas l'action de d'Ailly. Longtemps il insista auprès de Jean pour l'inviter à se démettre. Et quand, le 20 mars, le pape, sentant chez les Pères une hostilité systématique se fût enfui de Constance, sous le déguisement d'un palefrenier, d'Ailly fut le premier, après l'empereur, à déclarer que le concile n'était pas dissous. Ce fut lui en effet qui présida la troisième session[1] Tout en protestant qu'il restait fidèle à Jean XXIII, il fit lire par le cardinal Zabarella et fit adopter *conciliariter* les articles suivants : « Le concile a été légitimement convoqué, ouvert et tenu à Constance. L'éloignement du pape n'a pu le dissoudre. Il ne peut l'être avant l'extinction du schisme. Il ne peut être transféré. » C'était audacieux.

Du moins d'Ailly n'alla pas plus loin. Aux quatrième et cinquième sessions, qui devaient proclamer la supériorité du concile sur le pape — et qui devaient ouvrir la voie à tous les excès du gallicanisme — le cardinal de Cambrai s'abstint de paraître[2]. Nous ne nous attarderons donc pas à blâmer les fameux articles que par son absence même il désavouait.

Restait à accomplir l'œuvre essentielle et à terminer le schisme[3]. Jean XXIII toujours fugitif restait cependant en relations avec le concile. Plusieurs fois, même avant sa fuite, il avait promis — et il maintenait sa promesse — de renoncer à la papauté si ses adversaires y renonçaient. D'ailleurs des pamphlets se répandaient contre lui, l'accusant de tous les crimes. En mai son procès commença. Et le 29, dans la douzième session, le concile prononçait sa déposition comme scandalisant le peuple chrétien, simoniaque notoire et incorrigible. Quand il apprit la sentence, Jean, brusquement changé, la reçut avec patience et acquiesça à tout très humblement. Un mois après, le 4 juillet, le cardinal Dominici, légat du pape Grégoire XII, convoquait l'assemblée de Constance en concile œcuménique et le prince de Malatesta, plé-

1. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 307.
2. *Ibid.*, p. 310.
3. *Ibid.*, p. 351-371.

nipotentiaire du même Grégoire XII, lisait publiquement la renonciation de ce pape. Seul Benoît XIII résistait encore. Les négociations durèrent longtemps. L'empereur en personne alla jusqu'à Perpignan pour le rencontrer : il n'obtint rien. Alors le concile ouvrit le procès et le 26 juillet 1417 on déclarait Pierre de Lune hérétique et schismatique, incorrigible (il avait quatre-vingt-neuf ans), privé ipso jure de la dignité papale et retranché de l'Eglise.

Le schisme était fini. Pour l'éviter désormais, d'Ailly fit encore voter le décret *Frequens* qui rendait le concile œcuménique obligatoire tous les dix ans. Heureux du résultat obtenu à Constance, fidèle partisan d'ailleurs d'une constitution aristocratique de l'Eglise, il espérait que les conciles pourraient, par leur périodicité, remédier aux maux de l'avenir ou les empêcher du moins de se prolonger trop longtemps.

Le concile de Constance se clôt par l'élection de Martin V. D'Ailly n'avait plus que deux ans à vivre.

Qu'il nous soit permis de porter un jugement d'ensemble sur sa vie et sur son œuvre.

D'Ailly a été un grand homme et un grand évêque. On doit admirer sa bonne volonté, son désir de procurer l'union et de terminer le schisme, ses démarches incessantes et son dévouement dès qu'apparaissait un espoir de ramener la paix. Il a bien mérité de la chrétienté parce que l'idée d'unité lui a été chère.

Mais à cette idée d'unité, il a sacrifié d'autres vérités qui sont aussi très chères à l'Eglise et auxquelles elle ne peut renoncer. Il aurait volontiers oublié la primauté de Pierre et changé la constitution de l'Eglise pour lui rendre son unité. Il a vécu en un temps où les pires erreurs étaient enseignées par des catholiques de bonne foi ; il s'est laissé gagner par des idées fausses et qui, aujourd'hui, après le concile du Vatican, seraient taxées d'hérésies. Il a trop facilement accepté de s'écarter de la tradition et de sacrifier à la nouveauté ; et lui qui avait tant d'estime pour les docteurs, il a été souvent un mauvais docteur et un maître d'erreur. Ni les grades de la faculté, ni le caractère épiscopal, ni la pourpre romaine ne lui ont donné l'infaillibilité théologique. Ce qui lui a manqué, c'est la sûreté de la doctrine. Il a servi l'Eglise de toutes ses forces, mais il lui a été moins utile qu'il ne

l'espérait, parce qu'en luttant pour l'unité, il a contribué à lancer des idées qui ne pouvaient que nuire à l'unité.

On peut lui pardonner ses défaillances à cause de ses bonnes intentions, on peut les expliquer par le milieu où il vécut et la complexité des problèmes qui se posaient, on ne peut s'empêcher de flétrir ses erreurs et de les déplorer.

René Crepy.

UN AMÉRICAIN A LA RECHERCHE D'UNE MORALE HUMANISTE

C'est en 1929 que M. Walter Lippmann, alors directeur du *World*, a publié à New-York *A Preface to Morale*, livre sensationnel « *epoch making* ». Il eut un gros et légitime succès.

Quelle que soit l'appréciation que d'un point de vue de croyant et de philosophe cet ouvrage mérite, il porte la marque d'un esprit supérieur et d'un écrivain de lignée. Au fait des grands courants de la pensée moderne dans l'ordre religieux, scientifique, littéraire, artistique et philosophique, il s'est mêlé à tous, sans se laisser dominer par aucun. Il excelle à synthétiser brièvement un système et à signaler ses conséquences logiques essentielles. Il paraît n'avoir pas de parti pris. Il a dans son exposition ce *fair play*, cette compréhension des points de vue les plus opposés, supériorité, à mon sens, des Anglo-Saxons sur les unilatéralismes géométriques de beaucoup d'écrivains de race latine, de nos Français dont Descartes est le type supérieur.

Le succès du livre de M. Lippmann s'explique aussi et peut-être surtout parce qu'il répondait aux aspirations profondes et inconscientes, je ne dirai pas de l'âme américaine que j'ignore même après avoir lu le livre de M. Regis Michaud[1] ; mais de cet homme de la Prairie et de Main Street, des petites et grandes villes des Etats-Unis que Sinclair Lewis a campé et immortalisé. A ce Babbit il a offert une morale claire, pratique, peu compliquée et melliflue. D'où l'intérêt énorme de son travail qui voudrait être sinon le code, au moins la préparation du code de la civilisation américaine en gésine. L'Europe va plus lentement.

1. Chez Boivin, éditeur, Paris, 1929.

Malgré certaines apparences, elle n'est pas à la veille d'enfanter un ordre moral complètement nouveau. Les vieux moules tiennent. Cependant d'ici et de là, des efforts puissants sont tentés pour les briser et non seulement dans la république des soviets, mais peut-être plus encore en raison de la qualité et de la quantité des entraîneurs, dans la conservatrice Angleterre. Ces efforts sont moins violents en France et dans les pays latins où l'Encyclopédisme et le Catholicisme, au nom de la raison ou de la révélation, maintiennent droites les antiques colonnes de l'édifice. Ils n'en existent pas moins. Les philosophies de Comte, de Renan, de Guyau, de Durkheim, de Gide, le pseudo-hellénisme de Maurras, plus ou moins explicitement et par des chemins différents, tendent à instaurer un humanisme apparenté à celui que M. Lippmann offre à son Babbit, *made in America.* En l'étudiant donc, nous étudierons les idées sous-jacentes aux mouvements intellectuels et moraux qui travaillent l'Europe et l'Amérique, menaçant d'arrêter le courant chrétien.

Pour le faire en honnête homme, je crois indispensable d'exposer d'abord posément et objectivement les idées de M. Lippmann. Je dirai ensuite, sans prétention au doctorat et à l'infaillibilité, ce que j'en pense.

« Les acides de la modernité sont corrosifs. Ils s'attaquent à toute cristallisation d'idées, orthodoxie nouvelle où les hommes tenteraient de se retirer. Le monde actuel est donc hanté par une préoccupation qui est de plus en plus patente. Il croit impossible de rebâtir une orthodoxie durable, et impossible aussi de bien vivre privé des satisfactions qu'une orthodoxie apporte[1]. »

Ces lignes finales du chapitre premier, renferment, en leur reccourci, tout le livre. L'auteur montre dans ce chapitre le tourbillon « whirl » emportant l'homme moderne dans toutes les directions, loin des anciennes et reposantes croyances abandonnées.

« Il ne cesse pas d'être crédule mais, il est, pour ainsi dire en suspens, entre ciel et terre et partout dans l'agitation. »

Il ne lui est plus possible, comme il le fut souvent aux esprits les plus distingués du paganisme avec Socrate, du christianisme avec Origène, Luther, Calvin, de trouver un refuge dans des

1. P. 19-20.

formes de religion supérieure. Ceux-ci n'abandonnaient une autorité que pour en accepter une autre. L'homme moderne non seulement chez quelques individus d'élite mais dans les masses, n'en veut aucune. Les uns et les autres repoussent donc toutes ces religions nouvelles qu'on leur offre comme substitut de celles qui disparaissent. Cependant les besoins qu'elles satisfont subsistent toujours.

Les chapitres de la première partie seront consacrés à prouver « la dissolution dans la conscience des foules, de l'ordre ancestral ». La deuxième partie montrera en l'humanisme le véritable substitut des religions, au service des besoins humains. La troisième partie le fera voir à l'œuvre en sa conception des affaires, du gouvernement et de l'amour dans la cité moderne.

1re Partie. — Dissolution de l'ordre ancestral

I. *Exposé des idées de M. Lippmann*

La plus fondamentale dissolution opérée dans la conscience moderne est celle de la croyance en Dieu. Non qu'elle ait cessé d'affirmer Dieu, mais sa foi est diluée et évaporée. Dire avec le protestant moderniste qu'on doit le penser comme la source de ce qui nous semble noble dans les expériences humaines, ne pose nullement son existence au sens des anciens croyants. Ils ne comprenaient pas davantage un Dieu indéfini, inconnaissable. Son existence et sa personnalité leur étaient aussi assurées que celle de Napoléon. Conception inadmissible au moderne que celle des faits surnaturels dans la constitution de l'Univers. Pour éluder les difficultés on en est arrivé à admettre deux sortes de Dieu. Celui de l'intellectuel, du doyen Inge par exemple — et celui du paysan. « Cette solution insincère du modernisme, si on la comprend, rend difficile la foi à l'homme moderne[1]. » Contre elle s'élève le Fondamentaliste protestant, en affirmant que la foi des masses ne peut reposer sur leurs besoins et leur désir de croire. Mais toutes les églises chrétiennes l'ont établie sur des faits historiques et physiques précis, et le catholique romain, comme l'a bien montré le P. Lawrasson Riggs, prouve l'impuissance du

1. P. 30.

fondamentaliste protestant à donner une assise solide à sa foi. Aux négations de l'agnostique ou du critique, il n'oppose pas l'autorité de la tradition sans se contredire. « Le catholique avec l'affirmation dogmatique des faits essentiels, fournit l'autorité vivante qui peut assurer et démontrer ces faits[1]. » Admettre que Dieu et les faits religieux sont de purs symboles ou des créations de notre esprit, que l'ordre surnaturel est le produit de notre imagination ou de nos désirs, est vider la foi de son contenu et ruiner la religion.

Dieu se trouve donc sans garantie pour l'homme moderne qui raisonne. Poussant plus loin son investigation, il découvre que les bases de toute certitude sont décidément ébranlées. Pour échapper aux difficultés qu'offre la Bible, on n'y lit que des allégories. Mais ces allégories, simple rationalisation des expériences humaines, ne suppriment pas les obscurités du sens littéral et font de ce livre une fable intéressante où nous projetons nos besoins et nos désirs. De même pour l'immortalité. Le moderniste doyen Inge croit l'expliquer en disant, avec les platoniciens, que les corps sont mortels et les idées éternelles. Cette solution peut-elle satisfaire qui veut non seulement comprendre ce qui le rend heureux, mais le posséder sans interruption avec tout son être, corps et esprit ? De même un autre moderniste, le Rév. Forsdick vient nous dire que « le message permanent » de la Bible au sujet de l'immortalité est que les hommes doivent renoncer au monde pour gagner l'éternité. Les uns entendent l'éternité comme un mouvement perpétuel et les autres comme une sorte d'abstraction. On interprète, à sa fantaisie, la Bible, simple livre de sagesse humaine sans garantie de Dieu. On le prive donc de toute autorité réelle sur les consciences. Sans l'appui du Dieu du Sinaï ou du mont des Béatitudes, il est un « livre renfermant des vérités d'expérience de la nature, de celles qu'on trouve chez Platon, Aristote, Montaigne et Bernard Shaw[2]. » Les modernistes oublient vraiment trop que « les codes de morale n'ont aucun titre à une obéissance aveugle quand ils reposent sur les opinions d'une majorité ou sur des maximes de sages, ou sur l'utilité sociale, ou sur l'appel au patriotisme[3] ». Ils ne sont plus

1. P. 35.
2. P. 48.
3. P. 49.

des commandements de Dieu, parlant par son Eglise infaillible, mais des décisions d'hommes sujets à l'erreur.

*
* *

Les corrosifs modernes s'attaquent davantage encore aux racines de la croyance. Après tout, c'est l'expérience de Dieu plus que sa définition qui convainc l'homme vraiment religieux de son existence. Il le sait en lui-même inconnaissable[1].

Cette conviction n'est plus possible au moderne parce que cette expérience de Dieu, ce « sentiment de sainteté n'est pas un certitude car les expériences inconscientes qu'elle implique et qui la fondent sont contredites par nos expériences précises de tous les jours. On représente Dieu tour à tour comme un despote oriental (Yaveh), comme un Seigneur féodal (Dieu du Moyen Age), comme un Roi constitutionnel (le Dieu des Encyclopédistes et de l'Elan Vital). Mais la conscience moderne invariablement repousse l'idée d'un monarque gouvernant le monde. Son besoin de croire ne peut donc s'attacher à rien « comme un rameau de vigne qui pousse et ne trouve pas où s'enrouler[2] ». Les doctrines que les religions lui présentent, ne s'accordent pas avec les nouveautés qu'elle croit vraies et qui varient sans cesse. Dans ce changement continuel et rapide du tableau, aucun cadre qui puisse fixer son esprit, comme il fixait l'esprit de ses ancêtres. Ce cadre, des croyances immuables le fournissaient. A l'abri desquelles de lents changements s'effectuaient. Lui disparu, même l'orthodoxe doute au fond, de sa croyance en Dieu ou en la Bible. Il demande aux lois, aux politiciens et à la police, de la protéger comme les fondamentalistes du procès de Dayton, contre l'Evolution. A briser ce support de sa croyance, a contribué pour l'Américain l'emprise des villes, même s'il habite à la campagne. « Car, comme l'a dit Spengler, ce sont les grandes cités qui favorisent les hérésies, les nouveaux cultes et l'irreli-

1. P. 55.
2. Nous nous souviendrons de ce que dit M. Lippmann quand nous le verrons établir sa propre morale.

gion. » L'homme s'y croit plus maître de la nature. Il est donc moins incliné à recourir à des forces supérieures et inconnues[1]. On veut, il est vrai, imposer à l'Américain un succédané de ses vieilles croyances avec le nationalisme cent pour cent et d'autres recettes. Elles ne répondent pas aux désirs profonds de son âme.

D'autre part, le pêle-mêle de la vie que lui révèle son journal, ne lui apporte pas la satisfaction du besoin d'ordre qui gît en ses désirs[2]. « Il ne peut davantage compter pour le guider sur les meilleurs. Le système social américain est migrateur, révolutionnaire et protestant. Il ne produit pas de chefs interprètes reconnus de la morale ou arbitres du goût. Pas de hiérarchie sociale, pas de classe avouée comme dirigeante, pas de système défini, de droits et de devoirs, pas de code de bonnes manières[2]. »

La dissolution de l'ordre ancestral suit son cours. « La modernité, comme nous la connaissons, non seulement nie les idées centrales de nos ancêtres, mais tue la disposition à croire en elles[4]. » On ne peut plus admettre qu'un suprême idéal nous soit imposé d'atteindre le bonheur éternel en obéissant à la volonté de Dieu sur la terre[5]. « La disposition à croire au gouvernement d'un Dieu dépendait de la capacité à croire en une Eglise visible sur la terre tenant son pouvoir de Dieu[6]. » Elle devint inopérante le jour où Luther et la réforme refusèrent non seulement à l'Eglise catholique romaine, mais à toute autre Eglise, le droit de se proclamer les agences de Dieu sur la terre[7].

La tolérance imposée aux gouvernements par les guerres religieuses, plus par l'instinct de conservation que par un principe tenu pour vrai, a encore affaibli la volonté de croire chez les fidèles des diverses confessions. « Il est difficile de rester fortement convaincu que l'autorité d'une secte est divine, quand dans le train train de la vie journalière, toutes les autres doivent être traitées de même[8]. » N'étant pas obligée à cette mutuelle tolérance, la logique de leur système ne leur permettrait jamais

1. P. 61-63.
2. P. 63-65.
3. P. 65.
4. P. 68.
5. P. 68-71.
6. P. 72.
7. P. 72-74.
8. P. 76.

d'accepter la théorie de l'Ecole publique et neutre. Elles ne peuvent admettre que la question de la foi, de leur foi ne soit pas partie intégrante de l'Education de leurs enfants. En fait, quand les Eglises se croient assez puissantes, elles ont vite raison de l'Ecole publique dite neutre, car elle ne l'est jamais. Simple truc de politicien, son seul effet est de détacher peu à peu l'enfant de la foi de ses pères. « Elle le persuade que le patriotisme demande de lui de ne pas urger ses convictions religieuses, que le bon sens et la camaraderie exigent qu'il ne soit pas trop absolu[1]. »

L'Etat et la nation tendent de plus en plus à usurper les fonctions des Eglises. Le droit divin des rois est né de l'affirmation de Melanchthon qu'à l'exclusion de l'Eglise, ils pouvaient porter des lois liant la conscience des peuples. En vertu de ce principe, la Paix d'Augsbourg déclare qu' « un citoyen d'un pays doit accepter la religion de son roi ». *Cujus regis ejus religio*. Quelle que soit son nom et sa forme, l'état moderne, en dernier ressort, « réclame une autorité absolue aussi bien en face des Etats étrangers que de toutes les églises, associations et personnes, dans les limites de sa juridiction[2]. » Le Pape, pour compenser la perte de son pouvoir civil, a proclamé ses droits de Docteur infaillible de la Communion catholique. Ainsi « s'est désagrégée peu à peu la conception d'un gouvernement des affaires humaines subordonné au gouvernement que préside le Dieu monarque ». La religion ne règle plus les devoirs civiques, les activités économiques, la vie familiale et les opinions d'une foule de nos contemporains. Ceux qui l'écoutent encore, ne sont pas très sûrs que les paroles qu'ils entendent sont « celles de ministres d'un roi céleste[3] ». Car de plus en plus, les églises malgré leurs efforts pour les conserver, perdent des provinces où elles régnaient jadis en maîtresses. Voici le domaine des affaires. L'Eglise en détournait ses fidèles comme un danger pour leurs âmes qui y seraient plus occupées d'argent que de Dieu. Elle condamne le prêt à intérêt, car elle vit en lui l'affaiblissement de ses droits féodaux fondés non sur l'argent, mais sur l'exploitation de la terre. Aujourd'hui après l'impulsion donnée aux affaires et au prurit de

1. P. 76-78.
2. P. 81.
3. P. 78-83.

s'enrichir par le protestantisme, l'Eglise n'essaie pas d'imposer sa loi aux *business-men.* Ils échappent à son contrôle[1] ; comme la famille par le mariage civil, la facilité du divorce, le *birth-controll,* l'émancipation de l'enfant et de la femme, et par une conception différente des relations sexuelles que ne règle plus le souci de la procréation[2].

Autre preuve de l'action corrosive de la modernité sur la croyance : la disparition du grand art religieux. Même les peintres qui refusent de se soumettre à la loi de l'offre et de la demande, laissent de côté les sujets religieux. Qui d'entre eux d'ailleurs pourrait « exprimer sur la toile la foi du Rév. Harry Emerson Forsdick? Rien en elle que l'imagination visuelle puisse saisir[3] ». Au moyen âge le peintre n'avait qu'à se laisser guider par les idées de la religion populaire qui étaient les siennes. Du jour où l'on voulut rationaliser ces idées, il put bien y avoir des chrétiens artistes, mais l'art chrétien cessa d'exister[4]. L'artiste a donc dû se créer une tradition nouvelle. Il s'est parfois posé en prophète, c'est-à-dire en révélateur de vérité. Sans succès, car l'art exprime les apparences des choses, non des systèmes métaphysiques ou des conceptions de la vie. Le plus souvent il a entendu se dévouer à l'art pour lui-même excluant toute préoccupation de morale ou de religion. « Telle est bien d'ailleurs la philosophie que les hommes se donnent en un âge où la théorie traditionnelle du but de la vie a perdu à leurs yeux son sens[5]. » Mais l'expression de cette philosophie est difficile à trouver. « Le peintre peut malaisément inventer pour lui une vue de la vie qui organiserait le chaos moderne conséquence de la dissolution de l'idéal suprême du service de Dieu qui unissait tout et ordonnait tout[6] ».

Comme dans le monde moderne, les institutions sont toujours plus ou moins séparées et indépendantes, ainsi en notre moi, nos diverses activités. « Il n'est plus de mode de voir en l'âme une petite reine réglant le troupeau turbulent de ses passions char-

1. P. 84-88.
2. P. 88-94.
3. P. 97.
4. P. 98-101.
5. P. 106.
6. P. 101-111.

nelles ; la forme constitutionnelle de la psychologie populaire est aujourd'hui républicaine. Chaque impulsion peut invoquer le Bill des Droits et s'épanouir à l'aise si les autres le permettent[1]. La moralité se réduit à un code permettant aux désirs multiples leurs coudées franches pourvu qu'ils évitent une collision. Il n'y a plus de certitudes morales objectives[2].

Elles furent jadis fondées sur la croyance en un Dieu gouvernant l'homme qu'il avait créé au Paradis et racheté sur la croix. Ce magnifique drame de notre destinée terrestre est une fable qui ne s'adapte plus à notre « climat intellectuel ». On essaierait vainement de le remplacer par « la religion de l'évolution créatrice ». Les forces qu'elle met en jeu n'ont aucune affinité avec celles du cœur humain. Elles ne peuvent l'attirer et le satisfaire. Et puis, là où tout est divin, rien n'est divin ; le bien et le mal n'ont plus de signification[3].

Toute religion a besoin d'un critérium qui frappe les sens et pas seulement l'âme. Ce critérium idoine est le miracle physique auquel l'Eglise catholique attache tant d'importance. « Avec sa longue expérience de la nature humaine », elle sent qu'il est le signe de Dieu pour les masses. Or ce signe est en train d'être usurpé par la science à laquelle on croit plutôt qu'à la Bible. On a voulu tout arranger en alléguant que l'affirmation de la Bible, par exemple, sur l'immobilité de la terre ne contredit pas celle de la science, si l'on fait la synthèse des deux points de vue, avec l'idée de « mouvement relatif » qui donne raison aux uns et aux autres. Cette synthèse, si elle confirme une donnée de la foi, n'a rien à voir avec la foi née d'une révélation. Elle n'est d'ailleurs qu'une hypothèse. Or la vie religieuse d'un homme n'a, jusqu'ici, été fondée que sur des certitudes[4].

Pour suppléer aux déficits des vieilles croyances, on a inventé « la religion de la science ». Elle a ses fidèles. Mais une explication scientifique de l'univers diffère totalement des explications auxquelles est habitué l'homme ordinaire. Elle ne fournit pas un tableau *ne varietur* de quelque chose qui puisse servir bonnement de représentation de la réalité. Les philosophies is-

1. P. 114.
2. P. 112-115.
3. P. 115-118.
4. P. 118-125.

sues de la science tels que le mécanisme ou l'évolution créatrice ne sont nullement garanties par les sciences, comme le récit de la création dans la Genèse l'est par l'autorité de l'Ecriture. Elles ne sont que des dramatisations provisoires que le progrès de la science défait continuellement. Aussi, rien n'est plus mort que la religion scientifique d'hier. Elle est bien plus morte que n'importe quelle religion révélée, qui, quels que soient les défauts de sa cosmologie ou de son histoire, porte en son fond un peu d'expérience humaine. Nous pouvons l'avouer et lui faire écho. Mais une religion comme le matérialisme scientifique n'est au fond qu'une vaine prétention à donner une véritable explication du monde. Cette prétention ruinée, il n'a comme religion aucune valeur. Il est un simple ramassis d'idées négligeables[1]. On réconcilierait plus facilement la Genèse avec la doctrine de l'évolution, qui d'ailleurs commence à être abandonnée, que la religion populaire avec la science. » Celle-ci explique des faits. Elle ne prétend pas justifier les voies de Dieu en l'homme. Elle nous permet de concevoir quelques-unes de nos espérances. Elle ne nous garantit pas qu'elles seront satisfaites[2]. »

De toute façon, « une révolution s'est accomplie dans le royaume de l'esprit ». Les hommes ne vivent plus sous les regards d'un Dieu monarque souverain, mais de leur conscience. Le critère du bien et du mal n'est plus la volonté capricieuse de ce Dieu exprimée par les codes de Moyse ou d'Hammourabi. Il le resta tant que ces codes, expression des coutumes des peuples agriculteurs et pasteurs, ne parurent pas une révélation arbitraire. Elle le parut « le jour où un changement radical dans la manière de vivre ébranla les prémisses et les coutumes, soutiens des codes autoritaires[3]. »

Ce jour arriva au XVIIIe siècle pour les classes éclairées, le jour où Emmanuel Kant prouva qu'on ne pouvait démontrer l'existence de Dieu. Sans doute il ajouta que cette existence devait être tenue pour vraie afin de donner un fondement à la moralité. « Mais l'intelligence moderne répugne à admettre que ce qui doit être vrai, nécessairement le soit. Dans la mesure où les hommes ont perdu leur croyance en un Roi céleste, ils ont à dé-

1. P. 130-131.
2. P. 133.
3. P. 136.

couvrir un autre motif de leurs décisions morales, que la révélation de sa volonté. Ils ont à trouver les raisons de l'honnête dans les limites de l'expérience humaine. La distinction entre le bien et le mal doit être une distinction admise et comprise par les hommes. Le bonheur ne saurait être la récompense de la vertu ; il doit être sa conséquence intelligible. La vertu ne peut donc être commandée, il faut la vouloir d'une conviction et d'un désir personnels. Une moralité de ce genre est justement appelée humanisme. Elle se fonde non sur le surhumain, mais sur la nature humaine. Les hommes ne pouvant plus être théistes doivent, s'ils sont civilisés, devenir humanistes. Ils doivent vivre en acceptant ce postulat que tout ce qui est honnête est par le fait désirable, car l'expérience prouvera qu'il l'est réellement. Ils ont donc à vivre avec la croyance que le devoir de l'homme n'est pas de conformer sa volonté à celle de Dieu, mais à la très exacte connaissance des conditions du bonheur humain[1]. »

Ces lignes qui terminant le dernier chapitre de la première Partie du livre de M. Lippmann condensent toute sa doctrine de l'humanisme. Il avoue cependant en finissant, noble candeur, que « la morale humaniste présente de bien plus grandes difficultés que celle du théisme[2] ». Elle ne peut comme l'autre attendre l'éternité pour voir ses promesses pleinement réalisées ; si elle ne les satisfait pas dans un espace de temps raisonnable, elle perd le droit a s'imposer ; elle doit régler des rapports de plus en plus compliqués dans nos agglomérations urbaines ; elle ne peut faire appel à aucune autorité pour commander, exhorter. « Elle doit se contenter de s'informer, d'inférer, de persuader. » Elle est cependant le refuge de l'homme moderne. « Ne croyant plus sérieusement et profondément au gouvernement d'en haut, il voit son âme livrée à l'anarchie, tant que par un effort conscient il ne trouve pas le moyen de se gouverner lui-même[3]. »

II. Discussion des idées de M. Lippmann

La conclusion de l'exposé des idées de M. Lippmann sur la

1. P. 137.
2. P. 137.
3. P. 199.

dissolution de l'ordre ancestral est désolante. Ne nous effrayons pas trop et essayons de comprendre cet effort à satisfaire les desiderata moraux de l'homme de la rue américain et même européen. Pénétrons donc discrètement dans l'âme de M. Lippmann telle que nous l'ouvre la Première Partie de son travail. L'ayant visitée et située, les IIe et IIIe Parties de son livre ne nous surprendront pas. Discutant ensuite les assertions de l'auteur, nous aurons toujours présent son point de vue, ce que l'on oublie si souvent en polémiquant. Ayant vu d'où part le chemin qu'il prend, nous serons moins étonnés quand nous saurons où il aboutit. Il nous sera alors facile d'être indulgents. Peut-être même ferons-nous route parfois ensemble. J'entends d'ailleurs me placer avec M. Lippmann sur un pied d'égalité. Je parlerai donc plus en philosophe qu'en croyant.

« Parmi ceux, dit-il, aux premières lignes du Chapitre I de la Ire Partie, qui n'adhèrent plus à la religion de leurs pères... il en est quelques-uns et sans doute un nombre toujours plus important, qui découvrent un vide dans leurs vies[1]. » Nous tromperions-nous en mettant M. Lippmann parmi ces « quelques-uns » et non des moins sympathiques et distingués.

L'Education familiale, l'ambiance, certaines études ou difficultés personnelles, les insuffisances des représentants patentés des vieilles morales, à répondre aux anciennes et nouvelles difficultés, l'ont convaincu de leur radicale impuissance à guider sa vie et celle de ses contemporains. Et sous-jacente à ces expériences, les colorant et les guidant, une tendance raciale inconsciente qui pousse l'Israélite, le moins métaphysicien des peuples, vers un pragmatisme intensifié par son implantation dans le pays des *business men*, sans les protections et les limitations, pour certains, des traditions ancestrales. Celles-ci maintiennent le groupe uni, et s'adorant lui-même en son Dieu[2]. Ce Dieu en qui il polarise ses idées et sentiments, existe pour les masses croyantes. Elles font ses volontés dans leurs temples, leurs affaires et leur commerce. Leurs incrédules indifférents à la religion conservent le sens pratique de leur race jusque dans leurs spéculations.

1. P. 3.
2. Un de mes amis américains entendit un jour un rabbin juif dire que sa religion n'était que l'adoration de sa race représentée par son Dieu Jéhovah.

A cette catégorie appartient le directeur du *World*. De son livre il ressort nettement qu'il n'est ni un métaphysicien, ni un mystique, ni donc un poète. Les problèmes des causes et des fins suprêmes ont peut-être traversé son esprit. Mais il a laissé à Jouffroy son angoisse. Lui est tranquillement convaincu, autant par raison que par sentiment et instinct, que « Kant a prouvé dans *la Critique de la Raison Pure* que l'existence de Dieu ne pouvait être démontrée[1] ». Il ne semble avoir jamais éprouvé dans les profondeurs de son moi, ces sourdes aspirations vers des contacts transcendant les impressions fugitives des sens, avec on ne sait quoi d'éternel, d'infini délectable et de reposant où est l'essence du mysticisme. Il ne comprend donc pas qu'on puisse faire de la prière « une communion avec Dieu ». Elle fut toujours l'expression d'un « besoin ».

M. Lippmann n'en est pas moins par un côté profondément religieux. En tout ce qu'il dit apparaît un sens élevé de l'honnête et du droit. Il ne prend pas son parti des injustices, des inconduites, des calomnies, des mépris de la dignité humaine. « Il est impossible de vivre bien, écrit-il, sans les satisfactions qu'une orthodoxie pouvait procurer[2]. » Son effort tend à découvrir les suppléances morales de ces satisfactions. Avide d'ordre et d'harmonie chez l'individu et dans la société, il combat « l'anarchie dans les âmes », pour l'éloigner de la cité. Cette avidité d'ordre humain, n'est-elle pas la faim du juste et l'un des aspects essentiels de la religion ? Religion de l'humanité chez lui, mais religion tout de même.

Son incapacité métaphysique et mystique radicale lui rendent incompréhensibles les vieilles croyances. En bloc il les rejette, tout en gémissant sur la perte des « satisfactions » qu'elles procuraient. Sa rectitude et son honnêteté, sa religion je le répète, est donc en quête d'un substitut à Javeh. N'est-il pas la colonne unique et géante soutenant l'édifice des vieilles morales, temples des nobles civilisations, qu'elles soient protestantes, modernistes, fondamentalistes ou catholiques ? M. Lippmann en tout son livre ne dit mot de la civilisation d'Israël. Cela tient, je pense, à son éducation exclusivement chrétienne à Harvard. Peut-être aussi

1. P. 136.
2. P. 20.

sous entend-il, que les autres doivent leur « monarque céleste » à la Judée.

Or, dans la conscience moderne et dans celle de M. Lippmann, ce « monarque » est détrôné. Il dit pourquoi sans colère, avec une attrayante sincérité et une riche information, en cette première Partie de son livre. Il est détrôné surtout parce que le protestantisme a été et reste impuissant à sauvegarder les croyances où s'appuyait la colonne soutien de l'Edifice. Aux yeux donc de M. Lippmann, la civilisation américaine se dissout dans l'anarchie, parce que l'esprit de Luther et de Calvin qui l'enfanta n'a plus sur elle aucun contrôle. Il a laissé briser par son libre examen et les escamotages de ses modernistes, les liens qui unissaient leur destin. Expliquer, arranger, accommoder la foi c'est la tuer[1]. La croyance aveugle des catholiques est l'étai solide de la religion. Elle commande sans tergiverser les décisions des volontés. Il est vrai, semblable attitude n'a pu s'obtenir que d'esprits simples et à demi évolués. Il ne faut pas l'attendre des modernes qui veulent raisonner et comprendre. Me tromperai-je en affirmant que M. Lippmann regrette le changement survenu ? Il envie cette paix intellectuelle que donne une croyance loyale. Mais ces fleurs posées sur le front du catholicisme, il se croit obligé de l'exiler de sa cité américaine et civilisée.

Voilà en quel état d'âme il part à la découverte d'un ordre moral nouveau. Respectant sa sincérité, le philosophe garde cependant le droit d'apprécier ses idées. M. Lippmann aura beau se trémousser, un système qui, comme le sien, prétend apporter *satisfaction aux besoins humains*, et qui, *a priori*, néglige la satisfaction des besoins métaphysiques et mystiques ou les nie, sera à jamais impuissant à obtenir l'acquiescement des masses, surtout des masses civilisées. Plus l'homme est cultivé, plus son esprit pose les questions suprêmes des causes et des fins, plus son cœur sent un aimant ineffable et mystérieux qui l'attire. Je comprends l'attitude d'un esprit qui ayant pesé le pour et le contre et heurté de toutes parts d'indéchiffrables énigmes surgissant du choc de violentes antinomies, s'avoue impuissant à nier ou à affirmer cet un, ce premier des exigences logiques et métaphysiques admises par d'autres, cet éternel et ce vivant où les agités

1. P. 60.

et les inquiets trouvent leur repos : *irrequietum cor donec requiescat in te !* Evidemment pareille attitude est incompatible avec les pacifiantes attitudes permettant de fonder et développer un ordre moral nouveau. Elle n'empêche pas d'en chercher un. Mais oublier complètement les besoins profonds et constants de l'homme pour ne satisfaire que ses besoins superficiels et passagers d'hygiène individuelle et sociale ; fonder la réforme de « l'anarchie des âmes » et les apaisements à leur donner sur le plus complet dédain de la métaphysique et de la mystique, sur la négation des certitudes philosophiques ou religieuses, sur les jugements flottants et contradictoires d'un individu ou d'une opinion d'un jour, n'est-ce pas instaurer une anarchie plus affreuse que celle dont on prétend nous délivrer, ne nous procurer que des satisfactions animales et sans lendemain, n'est-ce pas nous livrer aux totales et sombres désespérances ?

*
* *

Suivons maintenant M. Lippmann déroulant ses prémisses. Comme il est loyal, peut-être le convaincrai-je non de la solidité de mes raisons ou de mon système, mais de ce que notre Bossuet disait déjà aux « esprits forts » de son temps. « Refusant d'admettre d'incompréhensibles vérités, il s'est jeté en d'incompréhensibles erreurs. »

Observons d'abord que ce qu'il appelle « modernité » dans l'attitude à l'égard des religions et des certitudes, est vieux comme l'esprit humain. Une simple histoire de la philosophie l'en convaincrait. Accordons-lui seulement que les réalités psychologiques que ce mot connote, se sont plus diffusées avec l'instruction des masses, et leur conscience en est devenue plus vive chez les intellectuels.

Ce qu'il dit sur la dilution des croyances et leur évaporation, ne prouve pas qu'elles ont disparu, mais qu'elles se sont modifiées. Se tromper sur Dieu n'est pas le nier et moins encore nier les besoins de l'âme humaine qu'il satisfait. Identifier Dieu à une personne comme Napoléon n'est pas plus grande erreur que celle du moderniste qui ne voit en lui que la source de ce qui est noble dans nos expériences. Il faut conclure de là non pas qu'il

existe deux ou plusieurs Dieux, mais qu'il y a des voies diverses plus ou moins sûres pour l'atteindre.

Je prends la liberté de citer ici le résumé de ce que je disais dans la *Salle des Hautes Etudes sociales*, rue de la Sorbonne, le 13 janvier 1929, après une conférence que venait de faire M. Brunschvicg, le grand spécialiste pascalien, sur « Dieu et la Pensée contemporaine ». « De tout temps les consciences humaines ont été préoccupées de Dieu. Du sauvage au philosophe, il n'y a que des degrés et des nuances. Dieu est aussi présent à l'homme que les lois de son esprit. Il le trouve à la cime de ses raisonnements et au fond de ses sentiments. Chaque époque voit Dieu en quelque sorte avec la couleur qui enveloppe alors les consciences. ».

L'expérience de Dieu, même pour l'homme moderne, n'est pas d'abord et nécessairement celle d'un monarque, mais celle de l'Etre que rencontrent nos besoins et aspirations profondes vers un bonheur qui rassasie et dure. Que de cette expérience mettant à portée de nos désirs celui qui doit les combler, émerge l'idée d'un tout puissant notre maître et le maître du monde, rien de plus logique. Qu'il prenne figure suivant la couleur ethnique enveloppant la conscience, d'un despote, d'un prince féodal, d'un Roi absolu ou constitutionnel, ou même d'un Président de République à l'Américaine, c'est normal et conforme aux habitudes de l'esprit.

L'erreur serait de ne pas dépasser ce symbole, de ne pas le dépouiller de sa gangue, pour s'attacher au spirituel transcendant, à l'ineffable et enrouler autour de lui sa croyance, et ses désirs. Y aideront l'atmosphère sociale, les mœurs, les attitudes fermes de la pensée environnante, mais pas nécessairement. Les cadres rigides du catholicisme médiéval n'ont arrêté ni les faits qui provoquèrent l'établissement de l'Inquisition, ni la Réforme, ni l'Encyclopédie .La vie brise les moules de granit. Le moderne, surtout américain, dans sa recherche des apaisements que donnent les religions, est plus que jamais livré à lui-même, moins protégé contre le tourbillon aveuglant des idées, contre les audaces et les imprudences du sens propre. Cela ne devrait-il pas l'incliner à s'attacher à une autorité spirituelle stable et souple qui laissant épanouir ses virtualités, le délivrerait de l'anarchie ;

à une autorité telle que le catholicisme bien conçu la lui offre ?

Mais insistons-y. Agissant et vivant dans l'organisme social qu'est l'Eglise, son autorité ne crée pas la disposition à croire en Dieu et dans les autres vérités ; elle la facilite, la soutient et la confirme. Seul l'individu avec sa liberté aidée de la grâce, la met en acte. Cette disposition existant chez tous, deviendra la foi vivante dans les âmes droites et sincères qui ne refusent pas de distinguer l'étoile de la vérité, parce que sur elle courent des nuages à la voûte céleste. Pascal l'a dit : « Il y a dans la religion assez de lumière pour ceux qui veulent voir et assez de ténèbres pour ceux qui ne veulent pas. »

Cette volonté de croire, la Tolérance ne l'a nullement affaiblie, sinon il faudrait dire que le support des injures ou des mauvais caractères dans la famille et la vie sociale, l'abolition des vendettas, des duels, les efforts pour éliminer les guerres et fonder entre les nations la paix durable, amène le relâchement des liens familiaux et sociaux, le mépris de la justice et la fin du droit des patries. La tolérance, dans ses justes limites, se lève à peine sur l'horizon humain. Aucune religion, aucune politique, ne l'a encore admise, sinon en théorie. Elle est la réalisation sociale du commandement de la charité. « On se fait, a dit encore Pascal, une idole de la vérité, car la vérité hors de la charité, n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer. » Or, on l'adorerait si elle nous enfermait en son culte abstrait et exclusif. Dans les faits religieux, la tolérance est donc l'application d'une parole du Christ peu méditée, qui pose le dévouement à notre frère, avant le dévouement à la formule même d'une loi divine, comme l'entendaient les pharisiens « car le Sabbat est pour Lui, non Lui pour le Sabbat ». Saint Paul confirme cet anthropocentrisme quand il écrit : « Tout m'est permis, mais tout ne m'est pas utile[1]. »

La logique de la vérité pure dressera le catholique sincère contre ce qui contredit son credo, ou, par exemple, contre l'Ecole publique et neutre qui s'oppose à son idéal d'éducation chrétienne pour ses enfants. Mais la logique de la charité, l'obligera avec le Concile de Baltimore[2], à l'accepter parfois comme moyen non

1. I. Corinth. XIII, 2.
2. Voir *la Vie du Cardinal Gibbons*, chap. XI, Tequi, Editeur, Paris.

mauvais en lui-même, accommodé aux circonstances et seul praticable, d'instruire les enfants d'une cité appartenant à différentes croyances ou n'en ayant aucune. Cette patience sociale s'unira à une foi religieuse profonde, estimée seule vraie et dont on propage sans timidité les bienfaits. Mais serait-elle forte et courageuse à « transporter des montagnes, elle ne servirait de rien », dit saint Paul, elle nuirait en prétendant prendre le pas sur cette charité que la tolérance rend explicite. Contre l'enseignement précis de Jésus, rappelé plus haut, on préférerait le service de la vérité abstraite de la loi, au salut même temporel de l'homme vivant. On sauverait son âme ou sa brebis tombées dans un fossé, mais on laisserait se perdre son frère. Or, « combien plus vaut celui-ci qu'une brebis ».

N'est-ce pas la tolérance, charité de la foi à l'égard d'une autre foi, qui a facilité l'expansion du christianisme ? Ne fut-elle pas avec la sainteté du croyant sa seule arme pour conquérir le monde païen jusqu'au IVe siècle ? L'intolérance des autorités romaines faillit l'étouffer dans le sang des martyrs et celle des mahométans de l'Asie Mineure, de la Palestine et du Nord de l'Afrique. Elle le divisa et le dressa contre lui-même en des haines inexpiables, qui, quelles que soient les fautes et erreurs, ont empêché ses triomphes en profondeur et en étendue sur les âmes.

Quand il nous assure que les fondements des vieilles certitudes sur Dieu, la Création, la Charité, la Rédemption, ne sont plus adaptés à « notre climat intellectuel », ne se croit-il pas tout ce « climat » ? Il en est d'autres même en Amérique. Il y a, par exemple, les climats intellectuels et humanistes de Irwing Babbit et de Elmer Moore.

« Oui ou non, demandait Irwing Babbit, avons-nous comme donnée immédiate de la conscience, en dépit de toutes les questions de comment ou de pourquoi, la perception d'une volonté supérieure, éthique, morale qui est en nous, d'un frein vital avec lequel nous pouvons coordonner l'élan vital des phénomènes ? Qui osera répondre non ? C'est là la force motrice même de l'Humanisme, le moyen de développer « la vie intérieure, d'échapper à l'anarchie ou à l'amoralité du plan naturaliste[1] ».

1. Louis J.-A. Mercier, *Le mouvement humaniste aux Etats-Unis*, p. 148-149.

C'est aussi « la force motrice » moins consciente, il est vrai, de l'Humanisme de M. Lippmann.

« Partant du même principe ainsi établi encore plus solidement grâce à une étude minutieuse du Platonisme et de ses hérésies, Paul Elmer Moore va s'élever jusqu'au plan religieux, et y découvrant le Christianisme, le soumettra à l'analyse d'un scepticisme qui reconnaît l'objectivité du spirituel[1]. »

Par spirituel, Moore entend Dieu, l'âme, Jésus-Christ le surnaturel et le miracle physique qui le prouve. Car le miracle n'est pas plus difficile à admettre que Dieu à moins qu'on ne veuille confondre Dieu vec l'ananke des Grecs. L'Eglise le tient donc comme un critère de sa mission et de la sainteté. Mais elle ne fait pas un moindre cas du critère moral. N'a-t-elle pas appris de son maître que les fruits de vertu, de justice et d'amour, manifestent la valeur de l'arbre humain ? M. Lipmann ne peut en douter.

Croyant, sans pouvoir la nommer, à « la force motrice d'ordre spirituel » que posèrent Babbit et Moore après avoir exploré Platon, il proclame avec raison que la religion de l'évolution créatrice et de la science ne fournira jamais un fondement aux certitudes morales. Ses raisons sont pertinentes. Mais alors à quel titre invoquera-t-il la sociologie et la psychologie scientifiques pour appuyer son humanisme ?

A l'en croire, la conception d'un Dieu souverain ne saurait s'imposer, car les hommes d'aujourd'hui ne vivent que sous le regard de la conscience. Ce regard serait-il incompatible avec celui de Dieu dont il saisit et exprime les volontés dans l'ordre humain ? Des théologiens, comme Vasquez, soutiennent que l'obligation morale existe du fait des relations des êtres dans l'essence éternelle, avant aucun acte de volonté divine.

Si la vie agricole et pastorale était la raison dernière de la conception du Dieu monarque capricieux, les villes auraient dû l'abandonner et ne pas attendre Kant pour la détrôner. Or après Moïse et Hammourabi, Jérusalem, Athènes, Rome, Paris, Londres, sans parler de New-York et de la Mecque, l'ont maintenue malgré Lucrèce et d'autres athées.

M. Lippmann ne croit sans doute pas que son attitude soit

1. *Ibidem*, p. 149.

d'un inventeur. Elle fut celle, il y a quatre mille ans, de la philosophie grecque. A elle aussi la vertu était une exhortation de conscience et non un ordre extérieur, un optatif et non un impératif[1]. La question reste entière de savoir si pour la majorité des hommes sinon la totalité, dans les conflits entre l'intérêt et le devoir, entre l'égoïsme, la justice et la charité, entre les passions débordées et l'ordre humain, la connaissance du mieux, du souhaitable et du convenable à l'individu suffira à le lui faire réaliser. Savoir quelles conditions du bonheur vont à notre mesure, n'est pas s'y hausser. Voir la cime ne suffit pas pour quitter les bas-fonds. Le poète latin qui avait probablement bu aux fontaines de la philosophie grecque, s'écriait et non sans ironie, à son adresse : Video meliora proboque, deteriora sequor[2].

Le croyant aussi sait quelles actions ornent et perfectionnent sa nature. Il désire les vivre. Dans l'ordre catégorique qui lui en est donné et le secours qui l'accompagne, il reçoit l'impulsion vigoureuse pour les agir.

La dissolution du vieil ordre moral, telle que M. Lippmann l'expose triomphante, dans la Première Partie de son livre, est donc loin d'être un fait accompli. Nous verrons cependant si le succédané qu'il propose a quelque chance de « guérir l'anarchie des âmes » comme noblement il l'ambitionne.

A. LUGAN[3].

1. Voir là-dessus les livres de M. Brochard.
2. « La morale grecque, disait Boutroux, ne pouvait convenir à une multitude comme celle que l'égalité et l'instruction croissantes appelaient à la vie morale dans l'empire romain. Est-ce à la foule qu'on peut demander de faire prédominer la science sur l'action; l'intelligence réfléchie sur le sentiment et l'instinct ? La foule ne peut pas être savante, et c'est le sentiment, sinon l'instinct, qui la mène. La morale grecque est une morale aristocratique : c'est donc une morale qui ne convient qu'à un petit nombre. La culture intellectuelle augmente le sentiment de la souffrance... Une morale qui ne sait pas réconforter les malheureux est une morale inutile au plus grand nombre... » Emile Boutroux, *Questions de Morale et d'Education*. La morale grecque, p. 14.
3. L'auteur de cet article est récemment décédé. Sans être notre collaborateur habituel, il nous avait donné plusieurs fois un concours apprécié.

UNE REVUE SATIRIQUE DES DOGMES

Ceux qui, sur la foi du titre, chercheraient une « histoire des dogmes » dans la dernière publication de M. Turmel[1], seront déçus. A défaut des vastes synthèses, nécessairement fort approximatives, mises à la mode par feu Ad. Harnack, qui ne s'attendrait du moins à ces austères et probes analyses du passé chrétien qui distinguent, en Allemagne, les lourds volumes de Fr. Loofs ou de R. Seeberg et qui font, chez nous, la durable valeur de l'œuvre de J. Tixeront ? Pour courir au plus pressé, M. Turmel se contente d'offrir au public une juxtaposition de monographies, qui ne sont guère, elles-mêmes, que la reprise de ses travaux antérieurs signés ou pseudonymes. Cette prétendue *Histoire des dogmes* ne sera donc pas autre chose que la collection hâtivement réunie des travaux successivement consacrés par l'auteur au plus grand nombre d'entre eux.

Elle débute par un volume sur le péché originel et la Rédemption. Dans la première partie, M. Turmel donne une nouvelle édition, revue et aggravée, de son *Histoire du péché originel* (1904), dont tous les matériaux et souvent le texte s'y retrouvent intégralement, complétés par un bref aperçu de l'argumentation railleuse dans laquelle « E. Perrin » s'appliquait à couvrir de sarcasmes les fameux articles du cardinal Billot. La deuxième n'est, pour le principal, qu'une reproduction du mémoire d'H. Gallerand, que suivent quelques pages sur la théologie catholique depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours. En tête de ces deux séries, l'auteur présente ses vues sur les origines de l'un et l'autre dog-

1. *Histoire des dogmes*, t. 1, in-8° de 467 p., Paris, Rieder, 1931. Prix : 50 francs.

me, qui manquait à ses études antérieures, mais dont le *Catéchisme pour adultes* de « L. Coulange » avait déjà fait part au public. Il était bon que ce bien de famille éparpillé sous des masques divers revînt à son unique chef.

A peine est-il besoin de dire que l'esprit de l'ouvrage est perpétuellement et violemment agressif contre la tradition de l'Eglise. En abordant le chapitre du péché originel chez l'évêque d'Hippone (p. 83), l'auteur écrit que « le vrai titre de cette étude » serait « Les variations d'Augustin devant le problème du péché ». Ce titre ironique est également celui qui conviendrait à toutes les autres parties du volume. Là où notre théologie croit vérifier l'adage : *Quod ab omnibus, quod ubique, quod semper,* que lui impose d'ailleurs la foi, M. Turmel ne prétend découvrir qu'une incurable discontinuité. Et pour que nul ne se méprenne sur la portée de ce fait, il commence par rappeler dans sa préface (p. 7) que, d'après Bossuet, le propre de la doctrine chrétienne est « d'avoir eu d'abord sa perfection », tandis que « varier dans l'exposition de la foi est une marque de fausseté ». Ainsi la critique retournerait inexorablement contre l'orthodoxie le principe même qui paraissait être jusqu'à présent son arme de choix.

Deux principes convergents de méthode président à la démonstration. Au point de vue théologique, M. Turmel impute aux dogmes catholiques l'obligation d'une absolue fixité ; il les veut, non seulement immuables, mais « immobiles » (p. 7). Contre cette prétention rien ne lui est ensuite plus facile que de dresser les mouvements constatés par l'histoire. Moins soucieux d'ailleurs de frapper juste que de frapper fort, l'auteur, à cette fin, d'utiliser pêle-mêle, avec les changements qui se seraient produits dans l'essentiel même de la foi, ceux que tout le monde reconnaît dans la variété de ses explications. A quoi s'ajoutent, à l'occasion, quelques pointes de critique rationnelle, à l'adresse de saint Anselme, par exemple, ou de saint Augustin, en vue de réduire à l'absurde les doctrines chrétiennes dont ils furent les plus brillants défenseurs.

C'est dire suffisamment combien une *Histoire des dogmes* ainsi conduite se présente dans des conditions peu scientifiques. En effet, avec l'immutabilité des dogmes, la théologie catholique en

admet aussi le développement : à cet égard, Newman est venu compléter la conception trop étroite de Bossuet. D'autre part, la psychologie et l'histoire s'accordent à distinguer entre la foi qui est le bien de tous et les systèmes explicatifs qui n'engagent, au mieux, que la pensée de leurs auteurs. Pour méconnaître ces deux données primordiales, l'œuvre entière de M. Turmel est entachée d'une irrémédiable *ignoratio elenchi.*

Sur le terrain purement critique, il n'est pas plus difficile d'apercevoir le point faible de sa construction. Il suffit pour cela d'un minimum de compétence et d'impartialité.

En ce qui concerne les origines, M. Turmel s'en tient comme à une vérité acquise au mythe du « panmarcionisme ». Produit de son imagination que pas un homme du métier n'a pris au sérieux et qu'il applique au cas présent au moyen de ces dissociations arbitraires, de ces affirmations tranchantes, de ces « coups de pouce », qui attiraient naguère sur « Henri Delafosse » les justes sévérités d'un historien par ailleurs des plus radicaux, M. Edouard Dujardin[1].

Aux profanes, l'érudition patristique de M. Turmel paraîtra sans doute de meilleur aloi. Outre l'ancien prestige de l'auteur en cette matière, comment ne seraient-ils pas éblouis par cette avalanche de textes pris à pleines mains, non seulement chez les Pères de l'Eglise, mais chez toutes sortes de théologiens, anciens ou modernes, qui ne leur sont rien moins que familiers ? Les professionnels cependant constateront de singulières lacunes dans ce dossier de belle apparence. Ainsi n'y trouve-t-on presque rien sur la tradition grecque et la connaissance du monde latin lui-même y laisse-t-elle apparaître bien des trous. Rien qui dépasse, au total, les informations d'un professeur moyennement cultivé.

La science, d'ailleurs, ne consiste pas tant à recueillir les témoignages qu'à les interpréter exactement. Volontiers M. Turmel incarnerait l'esprit critique en sa personne. En réalité, il se montre victime d'une déformation congénitale, qui ne lui permet de saisir que ce qu'il peut y avoir d'excentrique dans le passé chrétien, pour le généraliser et systématiser à l'envi. C'est ainsi

1. *Grandeur et décadence de la critique. Le cas de l'abbé Turmel*, in-8° de 171 p., Paris, Messein, 1931.

que, du péché originel, il ne saurait voir que le rôle attribué par saint Augustin à la concupiscence et, de l'économie rédemptrice, que la part faite au démon et à ses « droits ». Tous les textes qui vont dans ce sens, pour lui emprunter une de ces formules triviales où il se complaît, « sont enrôlés et déclarés bons pour le service » (p. 130), tandis que les autres sont supprimés ou réduits de force à cet obligatoire alignement. Procuste, lui aussi, fut une manière de critique : M. Turmel a tout de ses procédés.

Un trait d'ordre extérieur révèle au moins attentif la tyrannie de ce subjectivisme. Autant M. Turmel use du « moi », qu'il sera bien permis, après Pascal, de trouver « haïssable », autant il dédaigne tout le reste en dehors de lui. Des travaux qui l'ont précédé, des objections qui ont pu lui être faites, il ne dit rien ou à peu près. N'étaient de fréquentes allusions chargées de mépris à l'adresse des « apologistes » et quelques rares citations d'auteurs contemporains, on croirait que M. Turmel a le monopole de ces questions. Pour ne donner qu'un exemple, des critiques d'une certaine importance ont été, depuis 1927, formulées contre sa manière de travestir l'histoire du dogme rédempteur[1]. Ce qui ne l'empêche pas de reproduire à peu près tel quel le mémoire d'H. Gallerand. Le soliloque a ses avantages pour les poètes et les mystiques ; mais la science vit de contrôle et de discussion.

Tout cela étant dit sur le caractère fragile et tendancieux du monument auquel M. Turmel a voulu définitivement lier son nom, il n'en faut pas moins reconnaître que cette publication est un signe des temps et, à sa façon, un danger. Au regard des hommes compétents, cette *Histoire des dogmes* est, à n'en pas douter, sans valeur. Mais où sont les hommes compétents ? Qui songe à les consulter ou, quand il y a lieu, à faire état de leurs travaux ? C'est pourquoi, dans un certain public et peut-être plus nombreux qu'on ne le suppose, les travaux de M. Turmel passeront pour le dernier mot de la science parce qu'ils en ont tous les dehors.

1. Qu'il nous soit permis, puisqu'aussi bien ils existent, de rappeler ici nos propres travaux sur ce point : *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, Paris, 1928, dont une nouvelle édition revue et augmentée verra bientôt le jour ; *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, Paris, 1930 ; *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*, en cours de publication dans la *Revue des sciences religieuses*, depuis juillet 1931.

A cette situation il n'y a qu'un remède, c'est de montrer qu'à cette pseudo-critique l'Eglise peut sans dommage en opposer une vraie. Ce qui suppose un contact méthodique avec les sources de la tradition, pour y montrer, sous des variations de surface, la continuité du fond. Bref, qu'on le veuille ou non, cette *Histoire des dogmes*, précisément parce qu'elle est une œuvre de passion et de dénigrement, pose plus à vif que jamais le problème de l'histoire des dogmes chrétiens.

Si quelque chose s'est fait dans ce sens parmi nous, qui serait assez aveugle pour ne pas voir qu'il reste encore à faire beaucoup plus ? Il serait temps d'y prendre garde si l'on ne veut arriver trop tard. Quelles que soient pour notre théologie les délices ou les routines de sa tour d'ivoire, elle ne voudra pas se donner le ridicule d'oublier que l'ennemi est à ses portes et travaille d'un geste fébrile à creuser la sape jusqu'au pied de ses fondements.

JEAN RIVIÈRE.

SUR LA « PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE »

Y a-t-il, et même peut-il y avoir une « philosophie chrétienne » ? Comment la concevoir si elle est possible ou si elle est ? Autant de questions sur lesquelles on a beaucoup parlé ou écrit au cours des âges, mais plus que jamais peut-être depuis une année environ[1]. Nous voudrions noter ici sommairement les quelques idées que nous a suggérées la lecture des principaux travaux suscités par cette polémique.

D'aucuns ont tenté de résoudre le problème de la « philosophie chrétienne » en se plaçant à un point de vue abstrait, logique : ainsi ont procédé les « notionalistes purs » et même certains néo-scolastiques. Le résultat de recherches faites sur un tel plan a été naturellement, — car il ne pouvait être autre, — qu'il ne pouvait y avoir de philosophie chrétienne et donc qu'il n'y en avait pas. La philosophie était une recherche rationnelle et le christianisme procédant d'une révélation il y a, entre l'un et l'autre domaine, différence de nature, hétérogénéité absolue. Il ne peut pas plus y avoir de philosophie chrétienne que de mathématique chrétienne ou de physique chrétienne. De même que ces sciences sont absolument indépendantes du christianisme par leur méthode et leurs principes, de même la philosophie. Parler de philosophie chrétienne est contradictoire, absurde.

Sans doute on ne tire pas toujours cette conclusion que philosophie et christianisme sont absolument étrangers l'un à l'autre.

1. On trouvera dans le dernier ouvrage publié chez Vrin par M. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 297 à 324 des indications bibliographiques « pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne ». Il faudra y ajouter entre autres choses un article de M. Blondel paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* d'octobre-décembre 1931 et le prochain numéro des Cahiers de la Nouvelle Journée, tout entier du même M. Blondel.

Révélation et raison dérivant toutes deux de Dieu, on pense à priori que leurs affirmations doivent être homogènes, si du moins elles sont authentiques. D'autre part, la parole de Dieu étant nécessairement sûre et plus riche de sens que les découvertes d'une intelligence sujette à l'erreur, on situe la théologie au sommet de l'échelle de nos connaissances et on soumet les conclusions de la philosophie au contrôle des théologiens. Le philosophe doit à priori considérer comme erronées ses conclusions si elles ne sont pas d'accord avec la foi et reprendre l'examen de ses travaux de recherche et de ses principes jusqu'à ce qu'il ait découvert l'erreur. Par ailleurs la Révélation étant logiquement fondée sur des vérités rationnelles, la raison humaine réclamant parfois impérieusement une explication et une justification des dogmes, la philosophie pourra en cela rendre service au christianisme, se faire l' « anulla theologiae ». Mais par là même elle cessera d'être philosophie. Elle sera apologétique en tant qu'elle s'efforcera de fonder la révélation et de justifier les dogmes. Elle sera théologie en tant qu'elle fournira les principes et la méthode qui permettront de systématiser les données révélées.

Toujours donc la philosophie garde son domaine, sa méthode et ses principes propres et par là son indépendance. Elle n'a avec le christianisme de rapport qu'extrinsèque. Il est par conséquent impossible de donner un sens objectif au terme philosophie chrétienne. Il peut tout au plus signifier philosophie « vraie » et par là d'accord avec le christianisme. Mais étant donné que cette vérité ne vient pas d'une lumière spéciale apportée par la Révélation, mais d'une raison qui a procédé sans gauchissement, on ne voit pas pourquoi la philosophie vraie ne pourrait pas être adoptée tout aussi bien par des incroyants ou même par des adversaires du christianisme que par des chrétiens. Alors pourquoi l'appeler philosophie chrétienne ?

Voilà ce que pensent nombre de philosophes. Et l'on ne voit pas ce que l'on pourrait contredire à ces réflexions, si du moins l'on reste dans l'abstrait. Tout cela est en effet très logique.

Mais est-ce vrai pour autant ? Que des rationalistes aient ainsi conçu les choses, cela va de soi. Mais, si certains néoscolastiques ont quelque peu marché à leur suite, n'est-ce pas parce que, s'étant contenté de repenser une philosophie toute construite, n'ayant eu à découvrir ni ses principes, ni ses conclusions, ils ont

pu facilement se donner l'illusion de faire œuvre de science indépendante. Si, au lieu d'avoir simplement à se justifier à eux-mêmes l'adhésion quelque peu à priori à un système complet, ils avaient eu à le découvrir par leurs propres moyens, auraient-ils pensé de même ? C'est moins sûr. Un bref regard sur l'histoire nous le montrera.

Encore faut-il faire cette consultation historique avec l'esprit qui convient : sans à priori d'aucune sorte, avec une grande aptitude à entrer en toutes les conceptions pour en saisir l'âme.

Est-ce le cas de M. Bréhier[1] ? Sans doute il prétend étudier la question uniquement en historien. Et son travail dénote un esprit réellement pénétrant et animé d'un grand souci d'objectivité. Nul d'ailleurs ne s'en étonnera, de ceux qui ont lu ses grands travaux d'histoire de la philosophie. Mais il est impossible d'admettre sa conclusion lorsque l'on voit comme le fait remarquer M. Blondel[2] « quel est le ressort secret et constant de son argumentation ». Bien qu'il prétende ne pas partir d'une conception préalable de la philosophie et du christianisme, tout au long de son exposé, il entend par philosophie une certaine conception hellénique dont les principaux éléments, enchaînés en un système qui embrassent toutes les réalités, sont les suivants : éternité du monde, ordre immuable où chaque chose occupe une place « ne varietur » parce que nécessaire ; l'immortabilité de l'ordre se ramenant toutefois au retour périodique de cycles identiques, ce par quoi d'ailleurs est constituée l'éternité. Si telle est la philosophie, il est évident qu'elle ne peut être chrétienne ; surtout si le christianisme se ramène à l'affirmation d' « un Dieu sans monde, qui pendant une éternité reste inactif et qui, tout d'un coup, se met à créer à sa volonté... » (p. 135).

Mais est-ce là seulement ce que l'on doit entendre par philosophie ? De quel droit identifier la philosophie à la conception hellénique et la conception hellénique à ce schéma immuable ? Et sans doute, M. Bréhier n'entend pas le christianisme à la manière de Celse ; mais pourquoi user d'une telle interprétation

1. Voir son article *Y a-t-il une Philosophie chrétienne ?* dans Rev. de Mét. et Mor., avril-juin 1931, qui reprend le sujet traité en 3 conférences faites à l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, à Bruxelles, en 1928.
2. Cf. Rev. de Mét. et Mor., octobre-décembre 1931, p. 601.

pour suggérer l'idée qu'une philosophie chrétienne est impossible ?

En fait la philosophie a toujours été une recherche sans cesse poursuivie plus qu'une conception immuable de l'univers. Sans doute on voit sans cesse réapparaître des thèmes identiques parce que les choses suggèrent à l'esprit humain les mêmes réponses aux problèmes posés et parce que les systèmes réagissent les uns sur les autres. Mais nulle part on ne trouve d'arrêt définitif dans la recherche.

De plus, la philosophie n'est pas qu'une spéculation. Elle est éthique, une vie. Elle est même surtout cela pour les stoïciens et les épicuriens et pour plus d'un sceptique. Mais, même pour ces grands spéculatifs que furent Platon, Aristote, Plotin, la métaphysique n'est qu'un point de départ. Le but poursuivi, c'est une éthique et même une mystique.

Et si le christianisme est avant tout une vie et un moyen de vie, il est aussi une science, une sagesse, une spéculation. Il ne peut pas ne pas l'être. S'adressant à des hommes vivant en un certain milieu physique et social et voulant leur apprendre à ordonner leur vie vers une certaine fin, à travers ce milieu, il doit nécessairement comporter un enseignement sur tout cela. Et de fait dès l'origine il se présente comme une spéculation. Le nier serait écarter saint Paul et saint Jean.

Cette conformité d'aspect entre philosophie et christianisme devait nécessairement poser deux problèmes : problème d'option et problème de synthèse. Choisir entre un enseignement d'autorité imposant une règle de pensée et une règle de vie apportée par Dieu lui-même et les découvertes lentes, peu sûres mais personnelles de la raison humaine avec l'indépendance dans la conduite de sa vie ; ou bien tenter d'harmoniser les unes avec les autres ces deux séries de données. Tels sont les partis qui s'offraient aux hommes après le passage de Jésus sur terre.

Certains évidemment préférèrent la raison à la foi ; de là le rationalisme et sans doute qu'il y aura toujours des rationalistes. D'autres adoptèrent le christianisme mais comme une folie, comme un irrationalisme, et s'écartèrent de tout ce qui est œuvre rationnelle comme de vanités dangereuses ; et sans doute qu'il y aura toujours de ces chrétiens intransigeants. D'autres enfin s'efforcèrent de synthétiser christianisme et philosophie, foi et

raison ; de là est sortie la philosophie chrétienne. Voyons comment, car la manière est suggestive.

Au temps où le christianisme commençait à se répandre dans l'empire romain, il y avait des hommes en quête de vérité à penser et à vivre. Pour apaiser leur inquiétude, ils s'adressèrent aux philosophes en renom, voire aux différentes sectes religieuses : Platon et Plotin, épicuriens et stoïciens, gnostiques et Manichéens, etc. Mais après avoir cru trouver là ce qu'ils cherchaient, ils s'aperçurent que leur soif demeurait inapaisée.

C'est dans ces conditions qu'ils vinrent au christianisme. Là enfin ils trouvèrent la vérité avec la possibilité de la vivre. Chez les philosophes, il y avait des vérités, mais éparses et mêlées à combien d'erreurs ; aussi bien, y avait-il entre eux des oppositions systématiques, des contradictions plus propres à engendrer le scepticisme ou le pessimisme que la paix dans la sécurité. Chez les philosophes on trouvait des règles de vie mais combien divergentes elles aussi et sans aucun recours permettant de les suivre sans trop de défaillances.

Au contraire le christianisme présentait avec une autorité indiscutable, parce que divine, purifiées, unifiées et achevées toutes les vérités que présentaient dispersées et noyées, que pressentaient ou appelaient les philosophes païens. Et achevant l'ordre naturel par l'ordre surnaturel, mettant au service de l'humanité le secours indéfectible de la grâce, il permettait de vivre selon la vérité de son enseignement.

Voilà ce que trouvaient ces hommes dans le christianisme.

Allaient-ils pour autant abandonner la philosophie ? Oui et non. La philosophie en tant qu'elle est une méthode et une doctrine complètement indépendante de la foi ? Oui sans doute. Mais non la philosophie en tant qu'elle est un ensemble de vérités rationnelles. Seulement, cette philosophie, c'est à travers le christianisme qu'ils allaient la redécouvrir.

Chrétiens, ils croyaient à un certain nombre de vérités. Mais hommes raisonnables ils se mirent à scruter ces vérités pour mieux les comprendre et se les justifier à eux-mêmes. Ils furent ainsi amenés à voir que théoriquement ils auraient pu découvrir par eux-mêmes telles ou telles d'entre elles et à voir comment elles se rattachent aux vérités de leur credo devenues indémontrables et à d'autres vérités déjà démontrées. Ainsi s'élabora un

système de pensées d'ordre rationnel, orienté vers Dieu et la théologie en raison de ses origines, arraché par là à l'éparpillement dans la nature, achevé et systématisé.

Une telle philosophie, née du christianisme et qui ne fut ce qu'elle fut que par le christianisme, ne mérite-t-elle pas le nom de philosophie chrétienne ?

Mais où la trouvons-nous ? Pas chez les modernes, pensera-t-on. Pourtant le christianisme a mis sa marque d'une façon extrêmement nette sur leur philosophie et on ne conçoit pas qu'ils aient pu penser et s'exprimer ainsi avant le Christ.

La chose apparaît peu sans doute chez Spinoza ou Kant et chez les idéalistes post-kantiens. Mais un système comme celui de Descartes tout entier « suspendu à l'idée d'un Dieu tout-puissant, qui se crée en quelque sorte soi-même, crée à plus forte raison les vérités éternelles... crée l'univers ex nihilo et le conserve dans l'être par une création continuée de tous les instants[1] », un tel système dérive en droite ligne du christianisme. Les Grecs n'ont pas eu une telle conception de Dieu ni des rapports du monde et de Dieu. Il en faut dire autant de Malebranche pour qui la philosophie doit être une constante exaltation de la gloire et de la puissance de Dieu et qui conçoit tout son système en fonction de cette fin. Et autant de Leibnitz.

Avouons cependant que tout ce courant de pensée contient, en raison de sa méthode et de son esprit rationaliste, un germe d'antichristianisme qui apparaît d'ailleurs pleinement épanoui avec Spinoza, Hume ou Kant.

Mais la philosophie chrétienne, nous la trouvons réalisée chez saint Justin et saint Augustin, chez saint Anselme et saint Bonaventure et chez tant d'autres, même chez saint Thomas. Sans doute on conçoit que certains aient pu penser autrement de ce dernier. Mais il semble que l'on ne puisse hésiter à ranger le thomisme dans ce cadre si l'on distingue entre l'expression du système et son invention.

Exprimant sa pensée sous une forme synthétique et logique, comme l'exige la science, saint Thomas a été amené à faire de la philosophie et de la théologie, deux disciplines indépendantes. Mais il est bien certain qu'il a découvert son système à partir

1. Cf. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 14.

de la foi et par elle, plus encore qu'à travers Aristote et par lui. Il l'a maintes fois laissé entendre ; c'est par ailleurs dans la ligne de sa pensée et impliqué par le contexte historique.

Il y a donc une philosophie chrétienne. Pour le comprendre, il suffit d'interroger l'histoire, et, ayant une idée exacte de ce que sont philosophie et christianisme, de voir comment ont procédé les philosophes qui se sont faits chrétiens ou qui à partir de leur christianisme ont philosophé.

Mais en même temps qu'elle nous montre l'existence d'une philosophie chrétienne, l'histoire nous permet d'en préciser la notion. Elle n'est pas un simple jeu de concepts harmoniques ou superposables aux données dogmatiques. Elle n'est pas une simple vue de l'univers. Elle est d'abord un approfondissement des exigences de l'intelligence et de la voie pratique et la reconnaissance de son incapacité à y satisfaire. C'est déçus par les philosophies purement rationnelles que saint Justin et saint Augustin sont passés au christianisme. Elle est ensuite l'acceptation d'un surcroit qui permettra de vivre plus pleinement et plus sûrement la vie de l'intelligence et selon cette vie.

C'est donc une démarche de philosophe que l'adhésion au christianisme, en de telles conditions, bien que pas exclusivement. C'est en philosophe que le donné chrétien est reçu. Si bien qu'il devient principe de vie pour l'intelligence et pour l'homme tout entier ; de ce fait, il est approfondi, explicité, justifié, organisé et, au moins pour une part, comme un système rationnel. Mais ce n'est pas cette construction nouvelle qui importe. Ce qui importe, c'est que le philosophe incapable de philosopher droitement par ses propres moyens peut le faire dans et par le christianisme ; c'est que dans et par le christianisme, il peut y avoir une pleine vie de l'esprit et possibilité d'être parfaitement philosophe ; c'est qu'il ne peut y avoir de vraie philosophie que la chrétienne. La philosophie chrétienne est donc celle qui reconnaît son incapacité à s'édifier par ses propres moyens et qui prétend ne pouvoir être que dans et par le christianisme.

L. Augros.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

CHRONIQUE D'HISTOIRE MISSIONNAIRE ET COLONIALE

I. — Le maréchal Lyautey

L'organisateur du Maroc français et l'animateur de l'Exposition Coloniale, ces deux grands succès à peu près contre toute attente, vient d'être présenté au public d'une façon magistrale, par M. André Maurois[1]. Déjà le Maréchal Lyautey avait eu des biographes : MM. Amédée Britsch et Max Leclerc. Déjà les gens cultivés avaient pu lire les lettres ou discours dans lesquels Lyautey a épanché toute son âme et livré son génie[2]. M. Maurois nous donne une Vie de Lyautey que l'on pourrait qualifier de populaire, tant elle est limpide et prenante et tout autant de savante par sa compréhension des personnages et des événements et par son habileté à les expliquer.

M. Maurois a des formules originales pour nous présenter son héros : « proconsul romain..., un romantique de l'action..., animal d'action et qui a besoin, pour être heureux, d'une énorme ration de faits, de décisions et de matière humaine à broyer... Il a le ressort secret de toute action, une prodigieuse aptitude à l'ennui ». Mais rien ne vaut pour comprendre Lyautey que ses pro-

1. *Lyautey*, par André MAUROIS, Plon, 1931, 350 p., 15 fr.
2. *Lettres du Tonkin et de Madagascar* (1894-1899) : début de la carrière coloniale. *Paroles d'action : Madagascar, Sud-Oranais, Oran, Maroc* (1900-1926), c'est Lyautey raconté par lui-même, au cours des diverses étapes de sa vie. Les deux livres sont édités chez Armand Colin : M. Louis Barthou a donné au deuxième une importance Préface de 32 pages « Quand Lyautey parle ». Il faut lire aussi pour mieux connaître l'homme ses *Lettres de jeunesse :* Italie (1883), Danube, Grèce, Italie (1893), éditées par Bernard Grasset en 1931, où l'on trouvera d'intéressants souvenirs sur Léon XIII, le Vatican et la cour d'Italie, le comte de Chambord et de jolies impressions de voyages.

pres formules dans lesquelles il exprime son caractère ou sa politique coloniale : d'abord sa devise, empruntée à Shelley : la joie de vivre est dans l'action *the soul's joy lies in doing* ; puis quelques-unes de ces formules à l'emporte-pièce qu'il aime à répéter : « J'ai mes techniciens, moi je suis le technicien des idées générales..., dans l'action, il n'y a que des situations et non des règles..., manifester la force pour en éviter l'emploi..., la politique du sourire..., un chantier vaut un bataillon.., une infirmerie indigène vaut un régiment..., l'organisation qui marche, etc. »

Lyautey a fait de grandes choses parce qu'il était vraiment un homme, qu'il avait la passion d'agir et qu'il s'y était préparé. « C'est de son inquiétude et de son orgueil de jeunesse qu'a été faite la réussite de Lyautey » (p. 217). C'est un enthousiaste et un sensible. (« J'ai besoin qu'on me gobe », disait-il) et c'est aussi un réel qui dédaigne les règlements, mais veut « mordre directement sur le réel, tenir compte aussi peu que possible des circulaires, des ordres abstraits et vagues d'hommes qui vivent loin de la matière » (p. 63) : il prise avant tout l'énergie, l'indépendance de caractère et l'esprit d'initiative. Dans toute sa carrière, il fut extrêmement personnel, ne se décidant que d'après ses propres inspirations et selon les circonstances, défaisant comme supérieur ce qu'il avait réclamé être indispensable, étant subordonné, et disant à ce propos : « Je me contredis ? Eh bien ! je me contredis ! voilà tout ». « Abrité par un Sultan qu'il a créé, Lyautey sera le plus absolu des souverains... (il aura) un despotisme éclairé. » (p. 209). Ce « despote éclairé » agit ordinairement pour le plus grand bien de la France et des colonies et il eut la chance d'être entouré par des collaborateurs de première valeur, car Lyautey eut cette grande qualité de choisir avec un flair remarquable ses amis ou ses auxiliaires. Mais il serait vain de nier qu'une politique aussi autoritaire ait pu avoir parfois de graves inconvénients ou causer des erreurs regrettables : certains adversaires du Maréchal les lui ont violemment reprochés et l'on a été jusqu'à qualifier son œuvre de « mensonge marocain », ce qui est une calomnie odieuse. L'historien ne devra pas tomber dans le travers opposé d'éloges hyperboliques et savoir démêler dans cette politique coloniale qui fut dans son ensemble tout à fait remarquable, les côtés moins heureux, telle par exemple cette « politique des grands Caïds du Sud » qui, fondée sur une erreur historique[1], amena, à

côté d'excellents résultats immédiats, une situation redoutable pour l'avenir.

Surtout il serait dangereux d'ériger en système ce qui, chez un homme de haute intelligence et d'un dévouement illimité, était la marque d'une forte personnalité. Si l'esprit d'initiative est indispensable, surtout aux colonies, il est non moins indispensable, et surtout aussi aux colonies, qu'un contrôle rigoureux soit exercé sur les actes des représentants de la métropole : livrés à eux-mêmes et jouissant d'une liberté absolue, les fonctionnaires coloniaux pourraient devenir — et sont parfois malheureusement — des despotes qui ne sont pas du tout éclairés : pour que les colonies prennent leur plein essor, il faut justement qu'elles ne soient plus considérées comme des pays de brousse où l'initiative de chacun a libre cours, mais comme des pays évoluant vers une civilisation plus haute et soumis à un gouvernement régulier, où toutes les personnalités et les initiatives auront leur champ d'action, mais non sans contrôle ou subordination.

Enfin, si la politique coloniale du maréchal Lyautey fut une politique pleine d'égards pour les indigènes, une politique vraiment humaine telle que la conçoivent maintenant les théoriciens du droit international et telle que l'a formulée la Semaine sociale de Marseille, il lui a manqué pourtant d'être une politique directement chrétienne. Le maréchal Lyautey ne fut certes jamais hostile au Catholicisme : même au temps où il se disait libre de toute idée religieuse, il appréciait beaucoup le Père de Foucauld et il se proclamait comme catholique aux yeux des indigènes. Mais bien loin d'aider le Catholicisme, il favorisa au contraire l'Islam, il se laissa même appeler « le maréchal de l'Islam » lors de la construction de la mosquée de Paris. Il avait été saisi et même ému par le caractère mystérieux et religieux de la religion musulmane et tous ses efforts tendirent à la garder intacte au peuple marocain. Son discours à l'inauguration de la mosquée de Paris, le 19 octobre 1922, est significatif de son état d'esprit d'alors : il faut être également tolérant pour l'Islam et le Christianisme et se montrer soi-même Chrétien, mais il faut manifester aussi sa sympathie pour l'Islam[2]. Dans la suite, le maréchal Lyautey a mieux compris les res-

1. Cf. les études de M. Robert Montagne sur ce sujet.
2. Dans *Paroles d'action*, pp. 369-374.

ponsabilités d'un Chrétien qui veut mériter son titre, et l'Eglise ne saurait lui être trop reconnaissante de son dévouement pour les Missions à l'Exposition coloniale.

Dans un magnifique article[1], M. Robert Garric, dont la pensée comme le style s'apparentent si étroitement au caractère de Lyautey, a montré en termes éloquents tout ce que nous devions de leçons, d'exemples au maréchal Lyautey. Il doit rester pour les jeunes un modèle d'énergie et de travail inlassables ; surtout à cette époque où les questions coloniales prennent de plus en plus d'importance, il demeurera maître de l'idéal colonial de la France, le défenseur d'une politique indigène qui est la seule susceptible, avec les adaptations nécessaires, de résoudre les plus difficiles problèmes de l'opposition des races[2].

II. — Les Missions de l'Eglise orthodoxe russe

Parmi les notes distinctives de la véritable Eglise, le catéchisme indique « la catholicité », que l'on explique d'ordinaire comme la marque de la seule Eglise qui prétend être universelle en s'étendant à tous les pays et à toutes les races. Telle qu'elle est donnée couramment dans les cours d'instruction religieuse, cette définition semble insuffisante, car les autres religions non chrétiennes pourraient elles aussi revendiquer dans ce sens le titre de « catholiques » : l'Islam et le Bouddhisme veulent être — et sont de fait, au moins pour le premier — des religions qui ont une distribution géographique aussi étendue que l'Eglise catholique ; leurs tentatives récentes de propagande même en Europe occidentale, en Angleterre en particulier pour l'Islam, et en Allemagne pour le Boud-

1. *La Nouvelle Revue des Jeunes*, juillet 1932.
2. M. Henry-Louis Dubly a publié, à la même époque que M. Maurois, un gros ouvrage *Lyautey le magicien* (aux éditions du *Mercure de Flandre*, rue Solférino, Lille, 30 fr.). Cet ouvrage est beaucoup plus complet que celui de M. Maurois, car il s'étend davantage sur les événements extérieurs et il fait de nombreuses et importantes citations des écrits de Lyautey. On le consultera donc de préférence au point de vue documentaire. Le livre de M. Maurois, mieux composé et mieux écrit, est plutôt un portrait d'âme. Tous deux sont d'ailleurs également enthousiastes de Lyautey et leurs renseignements semblent bien puisés à la même source, c'est-à-dire la consultation directe des archives du Maréchal.

dhisme, montrent bien leur souci de n'être pas exclusifs d'aucune race et de tendre à l'universalité.

Quant aux Eglises chrétiennes non catholiques, on a coutume de les présenter comme des sectes particulières, à aspirations strictement nationales et qui ne peuvent s'adresser, à cause de leur constitution et de leur liturgie, qu'à des personnes de même civilisation. L'Eglise russe orthodoxe, intimement liée avant 1916 au pouvoir des Tzars, est donnée comme le type de ces « Eglises nationales ». Et pourtant l'Eglise russe orthodoxe n'a jamais entendu se limiter à la population d'une nation ni à la civilisation d'une patrie. Elle aussi, comme l'Eglise catholique, quoique à un degré moindre, se préoccupa d'expansion missionnaire et de convertir à la foi orthodoxe les races non chrétiennes qui l'avoisinaient. Des Missions étaient destinées spécialement aux groupements musulmans de Sibérie ou d'Asie centrale et aux tribus païennes des Samoyèdes et autres indigènes de l'Extrême-Nord. Mais c'est surtout vers l'Extrême-Orient que se porta le principal effort missionnaire. La Misssion russe au Japon fut fondée en 1870 par l'archevêque Nicolas, mort en 1912 : en 42 ans, cette Mission convertit 32.000 Japonais et comptait en 1930 40.000 adhérents, sur 300.000 Chrétiens et 60 millions d'habitants. L'Eglise orthodoxe du Japon comprend 32 prêtres, tous Japonais à l'exception de l'Archevêque russe à Tokyo et d'un prêtre russe pour les émigrés à Kobé. « La Mission orthodoxe au Japon, écrit l'Archevêque Serge de Tokyo, ne s'est jamais occupée de la « russification » des Japonais ; elle n'a jamais enseigné l'orthodoxie russe mais la pure orthodoxie catholique[1]. » La Mission, qui possède une cathédrale en pierre à Tokyo et douze églises consacrées dans d'autres villes, administre en moyenne 500 baptêmes par an, dont 250 d'adultes. Avant 1918, elle avait un Séminaire ecclésiastique et deux Instituts religieux pour femmes, mais ces maisons ont dû fermer depuis la Révolution russe, faute de ressources. La Mission est autonome en fait, mais non en droit, vis-à-vis du Patriarcat de Moscou.

En Chine, il y a un Archevêque orthodoxe à Pékin, des Evêques à Shanghaï et à Karbin (Mandchourie), un archimandrite à Tien-

1. On remarquera l'ambiguïté des termes employés, ambiguïté qui se retrouve chez les « catholiques » anglicans.

Tsin. Des œuvres florissantes existent à Shanghaï : Fraternité, dispensaire, école, et à Tien-Tsin : école, maison d'œuvres. Une Académie ecclésiastique a été fondée à Karbin ; elle est de tendances modernistes et est subventionnée par la Y.M.C.A. Mais il faut noter que l'Eglise russe en Chine, sans exclure d'apostolat missionnaire, s'occupe principalement des milliers de Russes émigrés dans les grandes villes de Chine et de Mandchourie[1].

En Perse, une Mission orthodoxe fut fondée à Ourmiah en 1898, pour convertir les Chaldéens Nestoriens à l'Orthodoxie. La Mission, qui avait eu un grand succès, fut détruite par les Turcs en juillet 1918 : elle est recommencée depuis 1922 par l'archimandrite Victor, qui est en même temps chargé de l'Eglise russe orthodoxe de Téhéran (Perse) et de l'Eglise chaldéenne orthodoxe de Bagdad (Irak)[2].

L'Eglise russe orthodoxe a même commencé depuis peu une propagande missionnaire en France : le séjour de plusieurs dizaines de milliers de Russes en France et l'organisation d'une hiérarchie et d'une liturgie russes en France ont amené inévitablement des contacts entre l'orthodoxie et certains Français en mal de changement doctrinal ou en rébellion contre l'autorité religieuse catholique. Ce fut le début de « l'Orthodoxie française ». L'archiprêtre russe Nicolas Sakharoff avait fondé à Saint-Cloud, près de Paris, la Confrérie de Saint-Photius pour « orthodoxiser l'Occident catholique » et fonder une Orthodoxie qui ne serait plus seulement russe et de rite slave, mais française et de rite latin. On voit l'importance de cette tendance. En 1927, une protestante française demande à se faire « orthodoxe ». A cette occasion, l'archiprêtre russe Boulgakov compose une liturgie orthodoxe française en traduisant les prières byzantines et il célèbre la première liturgie orthodoxe française en novembre 1927 à l'église russe, rue de Crimée, à Paris. Le 27 janvier 1929, une réunion

1. Le Saint-Siège a établi à Karbin en mai 1928 un Ordinaire pour les Russes catholiques de rit slave demeurant en Chine : c'est l'Archimandrite Abramtovisc, dont le travail auprès des Russes émigrés commence à obtenir quelques résultats. Il dépend de la Congrégation pour l'Eglise Orientale à Rome (d'après l'Agence *Fides*).

2. Ces renseignements sont tirés d'*Irénikon* (revue des Bénédictins d'Amay-sur-Meuse, Belgique), janvier-février 1930 et janvier-février 1931. Cf. aussi Missionary work of Russian Church, dans *The Christian Gast*, avril 1930.

tenue dans les locaux de la Y. M. C. A., boulevard du Montparnasse, à Paris, décide la création de la première paroisse orthodoxe française, sous le vocable de Sainte-Geneviève, à Saint-Cloud. L'aumônier en est le P. Georges, alias M. Alfred Jouanny, publiciste, ami de M. Pujo ; il refusa de se soumettre à la condamnation par le Saint-Siège de l'Action française ; il abjura le catholicisme le dimanche le Pâques 1929 et fut ordonné prêtre par le métropolite Euloge le 2 juin 1929. Une autre paroisse orthodoxe française fut fondée en 1930 à Nantes, par le Père hiéromoine Pierre, qui s'appelle en réalité le Dr Georges Verdin et a publié un livre scandaleusement immoral sur les Mariavites de Pologne. Deux paroisses sont encore en préparation à Nice et à Strasbourg[1].

En même temps que la volonté d'universalisme de l'Eglise orthodoxe, cet épisode atteste — au moins pour les âmes de bonne volonté qui se sont engagées dans ce mouvement — l'inquiétude religieuse et le besoin de changement qui agitent notre époque et qui se traduisent en particulier par la vogue de l'exotisme et le goût du syncrétisme dont a si bien parlé le R. P. Allo dans son volume *Plaies d'Europe et Baumes du Gange*.

III. — La propagande bolcheviste aux colonies

La presse conservatrice française a maintes fois mené campagne contre le péril communiste aux colonies, et dénoncé l'action de Moscou dans les événements de Chine, d'Indochine, des Indes ou d'Afrique. Deux ouvrages récemment parus nous donnent un aperçu d'ensemble de cette propagande et quelques précisions documentaires. M. Gustave Gautherot, professeur à l'Institut catholique de Paris et spécialisé dans la lutte antibolcheviste, a publié un important volume sur *Le bolchevisme dans les colonies*[2], recueil d'études parues auparavant dans sa petite revue *la Vague rouge*. Il y présente l'action des Soviets dans toutes les colonies de chacune des puissances européennes et dans quelques pays particulièrement menacés ; son information est très

1. Ces renseignements sont empruntés pour la plupart à l'ouvrage de Mgr d'Herbigny et du R. P. Deubner : « Evêques russes en exil » (Orientalia christiania, Rome, 1931), pp. 268-269.
2. Chez Alexis Rédier, éditeur, 11, rue de Sèvres, Paris, 1930.

vaste, basée surtout sur les publications soviétiques, mais l'exposé des faits et les conclusions paraissent dominées plutôt par la volonté de manifester le danger des Soviets que par le souci de rechercher les causes véritables des événements d'Orient et d'en raconter l'histoire impartiale.

« Sauvons nos colonies », tel est le mot d'ordre de M. François Coty et le titre de son récent ouvrage, qui n'est composé d'ailleurs que de courts articles de *l'Ami du Peuple*[1]. Tous les bons Français seront d'accord sur cette idée qu'il faut sauver les colonies : mais encore faut-il en donner les moyens. M. Coty, continuant la thèse de son premier ouvrage *Contre le communisme*, ne voit d'autre remède que dans l'extirpation radicale du bolchevisme, ce qui est manifestement insuffisant. Le gouvernement français et M. Paul Reynaud, ministre des Colonies, voient plus juste en élaborant tout un ensemble de réformes, en particulier en Indochine. L'intérêt de ce livre est sa richesse en révélations très précises sur les mouvements bolchevistes aux colonies ou parmi les coloniaux en France, par exemple sur un « Institut révolutionnaire nègre » à Paris. On croirait lire des rapports de police, et le lecteur en arrive à se demander s'il n'y a pas collaboration (ou même identité) entre les collaborateurs de M. Coty et les fonctionnaires de la Préfecture de police ou de la Sûreté générale.

Une étude sérieuse de l'agitation aux colonies ne peut se satisfaire de cette exploitation trop facile qu'est la propagande bolcheviste. On ne peut certes nier l'habileté ni le danger de cette propagande et il faut aussi en souhaiter la répression. Mais s'en tenir à la politique de force brutale, constamment réclamée par certains journaux français au sujet de l'Indochine ou par la presse conservatrice anglaise à propos des Indes, c'est ne pas tenir compte des situations présentes, que la répression militaire ou policière ne fera qu'empirer. Les Soviets exploitent les mouvements de réaction nationaliste et de volonté d'indépendance qui se dessinent plus ou moins nettement dans tout l'Orient ; ils les appuient énergiquement, car ces mouvements sont une attaque indirecte mais très efficace contre les puissances occidentales. Mais l'exemple de la Chine prouve que les partis révolutionnaires

1. Chez Bernard Grasset, éditeur, 1931, 15 francs.

ont une toute autre orientation que l'idéal politique de Moscou : devenu suffisamment fort, le Kuomingtang de Chine n'eut rien de plus pressé que de se débarrasser, plutôt brutalement, de l'appui des Soviets auxquels il devait tout. Si l'Occident savait comprendre qu'il ne peut plus se comporter désormais envers les nations orientales ou envers ses colonies comme il le faisait encore il y a vingt ans, s'il pouvait adopter une attitude de franche collaboration et de relations cordiales, s'il voyait la nécessité de s'adapter à l'évolution des idées et des sentiments de ces populations qu'en fait l'on continue à traiter en inférieures, la propagande bolcheviste perdrait immédiatement ses plus solides terrains de manœuvre et les revendications nationales légitimes, trouvant dans un accord amiable leurs justes réalisations, ne dégénéreraient pas en de sanglantes poussées anarchiques. En outre, à cette meilleure compréhension internationale, il faudrait joindre un apostolat social qui remédierait à l'effrayante misère des travailleurs indigènes et à l'état lamentable des classes populaires de tous ces pays neufs où l'industrialisation cause de plus en plus des ravages aussi bien moraux que matériels, qui font le jeu de la propagande bolcheviste[1]. De ces réflexions ne peut-on conclure que la plus sûre méthode de lutter contre le danger bolcheviste consiste dans l'effort conjugué des gouvernements et des missionnaires pour établir partout une politique et un ordre social plus chrétiens.

Enfin notons qu'il est exagéré d'attribuer toujours aux Soviets, en tant que pouvoir bolcheviste, toutes les manifestations de leur action en Orient, qui n'est le plus souvent, quand il s'agit de la volonté de prédominance sur l'Asie, que la continuation de la politique traditionnelle de la Russie tzariste, ce qui n'est pas d'ailleurs pour la justifier.

IV. — Un Scout de France chez les Indiens Peaux-Rouges

M. Paul Coze, Scout de France, vient de faire, il y a quelques mois, son troisième voyage chez les Indiens Peaux-Rouges du

1. Cf. les études remarquablement documentaires sur ce sujet du R. P. Arnou, S. J., aux Semaines sociales de Besançon (1929) et de Marseille (1930), au Congrès de l'Oucam (Louvain, 1930) et au Congrès de l'Union Missionnaire du Clergé (Paris, 1931).

Nord des Etats-Unis et du Canada. Déjà il y a quelques années, M. Paul Coze publiait, en collaboration avec M. Thévenin, un gros volume (chez Payot) : *Mœurs et histoire des Peaux-Rouges ;* cet ouvrage, illustré de nombreuses planches documentaires, avait été remarqué aussi bien pour son émouvant récit, plein d'une ardente sympathie, de l'histoire des Peaux-Rouges et surtout de leur lutte contre les Blancs[1], que par une étude sérieuse, importante au point de vue ethnologique et religieux, de ces populations que l'on avait coutume d'appeler, comme toutes celles que l'on ne s'est pas donner la peine d'observer de près, primitives et sauvages. En mars 1931, M. Paul Coze avait organisé au Musée d'Ethnologie du Trocadéro, à Paris, une Exposition qui obtint un très grand succès : objets d'habillement et de parure, matériel de campement, instruments de cérémonies religieuses ou civiles, peintures de scènes ou de types indiens — et M. Paul Coze excelle à peindre de ces types indiens si curieux qui tendent à disparaître rapidement devant l'européanisation envahissante — souvenirs documentaires de tout genre, jusqu'à l'audition de disques de musique indienne ou la reproduction de la manière dont les Indiens font du feu : tout était remarquablement préparé, selon la technique la plus moderne des Expositions, pour composer un ensemble attrayant et surtout instructif. Quelque temps après, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, M. Paul Coze abordait, dans une importante conférence accompagnée de nombreuses photographies, les plus intéressants problèmes que pose l'histoire des Indiens Peaux-Rouges, en particulier celui de leur origine mongole supposée, celui des ressemblances de leurs coutumes, de leur art et de leur religion avec d'autres civilisations américaines pré-colombiennes, asiatiques ou africaines, enfin le grave inconnu de leur avenir, menacé par leur assimilation à la vie américaine moderne. Un chef peau-rouge, présenté sous le nom d'Os-Ko-Mon, exécutait, au cours de la même séance, plusieurs danses indiennes dont le charme gracieux, l'allure guerrière ou

1. Toute une littérature d'aventures nous a présenté cette lutte vraiment épique comme une révolte de barbares contre les civilisés ; MM. Coze et Thévenin en donnent une toute autre explication en racontant avec tant de cœur l'héroïque défense de la civilisation traditionnelle et réaliste de ces Indiens contre la civilisation matérialiste et dégradante de trop de Blancs.

le sens religieux furent très appréciés. Continuant ses louables efforts de vulgarisation pour faire mieux connaître et apprécier ces Peaux-Rouges travestis par une littérature d'imagination ou une histoire trop partiale, M. Paul Coze écrivait divers articles de description géographique ou ethnographique[1], puis le récit d'un de ses voyages chez les Peaux-Rouges. Ce petit livre : *Wakanda*[2], est très intéressant par ses descriptions de l'état actuel des Peaux-Rouges et par ses réflexions sur le bien opéré chez eux par les Missionnaires catholiques. Mais il nous a plu surtout par l'intelligente et généreuse compréhension avec laquelle l'auteur étudie les problèmes indiens, par sa respectueuse sympathie pour ces populations qu'il s'attache à comprendre et qu'il voudrait sauver, car « l'Indien meurt, peu à peu, se renfermant sur lui-même, comme s'il se cachait au fond des grands bois. L'âme indienne s'agenouille, mystérieuse, et reçoit avant de mourir le Christianisme comme une Extrême-Onction » (p.131). M. Paul Coze montre le conflit qui divise l'âme indienne d'aujourd'hui : conflit entre les coutumes et la civilisation traditionnelles et la civilisation plus développée matériellement ou la culture plus élevée des Blancs. Il souhaite, en accord avec les direction missionnaires du Saint-Siège, que les Indiens puissent évoluer sans perdre leur personnalité. Citons pour terminer ce passage qui nous semble digne de réflexions et s'applique aussi bien à d'autres peuples dits primitifs : « Maintes fois, au cours de ce voyage, j'ai constaté ce fait : ni l'auto, ni le vêtement, ni l'école ne peuvent transformer radicalement l'Indien et en faire un « Blanc ». L'Eglise elle-même ne veut pas lui enlever son caractère ethnique. Il a toujours son passé en lui. Intellectuellement, il a évolué certes. Il peut s'instruire et plus il sera cultivé, plus il sera chrétien, d'autant plus il s'attachera à appliquer ses nouvelles qualités à sa mentalité indienne. Il ne l'effacera pas, il la cultivera au contraire scientifiquement.

1. En particulier dans plusieurs numéros du *Petit Parisien* en février et mars 1931. En mai 1931, lors de la Fête scoute interfédérale au Stade Pershing, les Scouts de France, avec Paul Coze à leur tête, symbolisaient un épisode indien : l'attaque d'un convoi de Blancs et l'intervention de Missionnaires auxquels les Peaux-Rouges obéissent aussitôt.

2. Chez Alexis Rédier, éditeur, 11, rue de Sèvres, Paris, 1931. Le titre du livre « Wakanda » est une appellation indienne de Dieu, qui veut dire « Puissance du tout ».

Agents du gouvernement, missionnaires, professeurs, médecins, tous diront avec moi que lorsqu'on a bien compris cette idée on possède la clé du succès auprès des Indiens. Ceux qui, ayant affaire aux Indiens, leur ont donné en toute conscience leur humanisme et leur civilisation, ceux-là, s'ils se placent du point de vue « indien », s'ils exaltent certaines traditions ou l'appel du sang , conduiront le « sauvage » vers un réel progrès, beaucoup plus profond et sincère. Les autres, qui briment l'âme indienne, qui la forcent matériellement à s'adapter, verront un changement d'autant plus brusque qu'il sera superficiel. Les moyens matériels plus commodes remplaceront les désuets procédés de leurs race. Et l'esprit de ce peuple brusqué se refermera, éternellement impénétrable. » (p. 204-205.)

PAUL CATRICE.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire Religieuse contemporaine

1. *Dictionnaire de Biographie française*, 1er, 2e et 3e fascicules. Aage-Agobard. Paris, Letouzey et Ané, 1931. In-4°, 1-768 col.
2. L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*. Première partie : *Im Zenchen des vordringenden Individualismus*, 1648-1800. Tome IV de la *Kirchengeschichte* de J. -P. Kirsch. Fribourg-en-Brisgau, Herder. 1931. In-8°, xxiv-526 pages. Prix : 20 m.
3. Louis Von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. Tome XV, *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Klemens' XI* bis *zum Tode Klemen's XII* (1700-1740). Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1930. In-8°, xxxvi-820 pages. Paris : 21 m.
4. Chanoine Eugène Sol, *La Révolution en Quercy*. Tome III. Paris, Picard s. d. In-8°, 542 pages.
5. *Sous le régime de la séparation*. Paris, Picard, 1931. In-8°, 740 pages.
6. Pierre de la Gorce, *Louis-Philippe*, 1830-1848. Paris, Plon, 1931. In-8°, 422 pages. Prix : 20 fr.
7. Dr. Liselotte Ahrens, *Lamennais und Deutschland*. Studien zur Geschichte des französischen Restauration. Munster i W., Helios-Verlag, 1930. In-8°, 302 pages. Prix : 18 m.
8. Mgr Pons, *La nouvelle Eglise d'Afrique ou le catholicisme en Algérie, en Tunisie et au Maroc depuis* 1830. Tunis, Namura, s. d. In-8°, xviii-342 pages.
9. Jean Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire*

de 1852 *à* 1869. Paris, Alcan, 1930. In-8°, LII-990 pages. Prix : 130 fr.

10. *Le Saint-Siège et la France de décembre* 1851 *à avril* 1853. Documents inédits. Paris, Alcan, 1930. In-8°, 256 pages. Prix : 35 fr.

11. P. A. Cabon, de la Congrégation du Saint-Esprit, *Mgr Alexis-Jean-Marie Guilloux, deuxième archevêque de Port-au-Prince (Haïti)*. Saint-Jacques, par Lampaul (France). Grand séminaire, 1931. In-8°, 626 pages.

12. Abbé Gaquère, *Les leçons d'un Grand Evêque.* Pages choisies de Mgr Julien, évêque d'Arras, membre de l'Institut. Préface de M. le chanoine Alleaume. Paris-Lyon, Vitte, 1930. In-8°, 560 pages.

13. Mgr d'Herbigny, S. J. et A. Deubner. *Evêques russes en exil.* Douze ans d'épreuves (1918-1930). Tome XXI des *Orientalia christiana.* Rome, Institut pontifical oriental, 1931. In-8°, 284 pages. Prix : 40 l.

1. Le nouveau *Dictionnaire de biographie française*, ajouté par MM. Letouzey et Ané à leurs nombreuses et si utiles entreprises, sera un instrument de travail aussi précieux pour l'histoire ecclésiastique que pour l'histoire générale. Il était projeté depuis longtemps : les premières circulaires préparatoires furent lancées avant la grande guerre. Il fut malheureusement victime de malencontreux retards. Aujourd'hui, l'œuvre est enfin commencée et bien commencée ; nous avons confiance qu'elle se poursuivra sans incidents ni accidents.

Les trois premiers fascicules, qui sont sous nos yeux, s'achèvent avec le début de la notice consacrée à l'illustre archevêque de Lyon, Agobard, qui vivait au IXe siècle. Conformément au programme prévu, y trouvent place tous les personnages qui, d'une façon quelconque, ont marqué dans l'histoire générale ou locale de la France, de la France d'outre-mer comme celle de la France métropolitaine. Grande part a été faite à ceux qui, à un titre quelconque, ont joué un rôle dans la vie de l'histoire de l'Eglise : évêques, abbés, abbesses, religieux, religieuses, hommes d'œuvres, écrivains ecclésiastiques, etc., etc.

Quand des personnages comme les *Adam* sont très nombreux (ils ne sont pas moins de cent quarante-six), la série des articles

est précédée d'une liste d'ensemble à laquelle le lecteur se référera pour découvrir celui qui l'intéresse. Les notices sont claires, précises autant que substantielles ; elles sont accompagnées d'une bibliographie suffisamment complète, où sont signalés les travaux essentiels, et, quand il y a lieu, d'indications iconographiques. Un autre de leurs mérites est d'être assez brèves : celui qui consulte un dictionnaire de biographie ne demande pas de longues dissertations. Tous les articles demeurent dans de raisonnables limites. Peut-être devrait-on généraliser l'habitude prise par beaucoup d'auteurs de placer toujours en tête les dates de naissance et de décès. Cela aide beaucoup les recherches.

Dirigé par MM. Balteau, Rastoul et Prévost, qui se sont assuré le concours de collaborateurs bien informés (leur liste en témoigne), ce *Dictionnaire de biographie française* est, nous n'en doutons pas, appelé à un grand succès. Nous ne manquerons pas de signaler à nos lecteurs les nouveaux fascicules, au fur et à mesure qu'ils nous parviendront.

2. L'*Histoire de l'Eglise*, que le futur cardinal Hergenroether publia pour la première fois, en 1876, est restée longtemps classique en Allemagne. Rééditée à plusieurs reprises, corrigée et augmentée surtout dans sa partie bibliographique, elle était, par la richesse de son information, un précieux instrument de travail. On ne pouvait pas cependant ne pas souhaiter qu'elle fût entièrement refondue : les progrès réalisés dans les sciences historiques avaient été trop considérables pour qu'on dût se contenter encore d'une simple remise au point d'un ouvrage composé il y a plus de cinquante ans ; il importait d'en modifier le texte, d'épurer la bibliographie de travaux aujourd'hui dépassés, de l'enrichir de nouveaux livres. Mgr Kirsch, professeur à l'Université de Fribourg en Suisse, qui, depuis la mort du cardinal Hergenroether, en avait publié trois éditions, a entendu cette fois donner une nouvelle *Histoire de l'Eglise*. Se réservant le premier volume, consacré aux sept premiers siècles qu'il connaît excellemment, il a eu recours, pour les volumes suivants, à des collaborateurs particulièrement qualifiés : M. J. Greven, professeur à l'Université de Bonn, pour la période du VIIIe au XIVe siècle ; M. André Bigelmair, professeur à l'Université de Wurzbourg, pour celle du XIVe au milieu du XVIIe siècle ; enfin M. Louis-André Veit, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, pour les derniers siècles. Le programme a

commencé de s'exécuter : voici que sont parus le premier volume et la première partie du tome IV.

Il ne nous appartient de parler, dans cette chronique d'histoire moderne, que de ce tome IV, où M. Veit expose l'histoire de l'Eglise de 1648 à 1800. Le sous-titre : « L'époque de l'individualisme », caractérise très heureusement la période étudiée ; comme le montre l'auteur, l'individualisme y règne en maître du jour où la signature des traités de Westphalie semble consacrer la fin de la République chrétienne du Moyen-Age.

Il règne dans l'ordre politique avec l'absolutisme des souverains qui partout, en Europe, s'oppose à la puissance spirituelle. L'histoire de l'Eglise, qui nous est présentée pays par pays, apparaît le plus souvent comme presque uniquement faite des conflits des princes avec l'autorité ecclésiastique ; l'auteur ne néglige pas toutefois de décrire la vie proprement religieuse, d'en suivre soit les progrès, soit la décadence. Le lecteur s'étonne tout d'abord de voir reléguer en un douzième et dernier chapitre, qui ressemble à un appendice, l'étude des différents pontificats ; mais, à la réflexion, on ne se l'explique que trop ; car, en cette période, les souverains ont sans cesse tendu à renvoyer à l'arrière-plan la puissance pontificale, quand ils n'ont pas réussi à l'asservir à leurs propres desseins. M. Veit est particulièrement rigoureux pour Louis XIV ; je crains que des préoccupations nationales n'aient quelque peu obscurci sa vision et ne l'aient conduit à accabler le roi de France plus qu'il n'aurait convenu, alors que d'autres chefs d'Etat bénéficient d'une plus grande indulgence. Après l'individualisme dans l'ordre politique, le voici dans l'ordre intellectuel et religieux avec le triomphe de ce qu'on appelle en Allemagne l'*Aufklärung*, c'est-à-dire l'esprit d'indépendance dans la pensée philosophique et dans la conception des relations de la société civile avec la société religieuse. M. Veit expose d'une part, les origines et le progrès de la libre pensée moderne, de l'autre, la naissance et le développement du joséphisme et du fébronianisme. J'ai lu avec un vif intérêt les pages consacrées à la vie monastique en Allemagne à cette époque, celles surtout où, s'élevant contre les jugements trop sévères portés habituellement sur l'épiscopat allemand du XVIII[e] siècle, l'historien prouve que s'ils sont mérités pour certains chefs de diocèses, ils ne le sont pas pour le plus grand nombre. L'individualisme social, si l'on peut dire, est un

autre aspect de l'individualisme ; il est décrit dans une troisième et dernière section, quand l'Eglise catholique est représentée aux prises avec la Révolution qui s'inaugure en France en 1789, y accumule les ruines de toute sorte, et gagne ensuite peu à peu l'Europe. Le récit s'achève sur la destruction de l'Etat temporel, la captivité de Pie VI. Le coup d'Etat du 18 brumaire, qui survient, prélude aux résurrections de l'époque contemporaine, résurrections que présidera le nouveau chef de l'Eglise romaine Pie VII.

A l'histoire de l'Eglise catholique succède celle des groupes qui s'en sont détachés : le protestantisme et le schisme oriental ; elle est traitée avec autant de science que de large impartialité. On ne saurait trop apprécier les renseignements, sommaires sans doute mais combien précieux, qui se trouvent réunis ici, soit sur les diverses sectes protestantes qui ne cessent de se multiplier, soit sur les différentes Eglises dans lesquelles se décompose le schisme grec. L'effort missionnaire des protestants, qui commence au XVIIe siècle, est décrit aussi bien que celui des catholiques ; ce sont là encore des chapitres intéressants dans ce volume.

C'est bien un nouveau livre que nous apporte M. Veit pour remplacer l'ancien tome III de l'*Histoire de l'Eglise* d'Hergenroether. Très informé des enquêtes menées par les historiens, il condense avec art leurs conclusions. La bibliographie, entièrement renouvelée, est suffisamment complète ; j'aurais bien souhaité voir signaler ici et là l'un ou l'autre ouvrage, mais je m'empresse d'ajouter que les omissions importantes sont rares. Je pourrais discuter l'un ou l'autre point ; je préfère rendre hommage et à la science et au remarquable talent d'exposition de l'auteur.

3. Comme cela avait été annoncé au lendemain de la mort de l'illustre historien Pastor, la publication de l'*Histoire des Papes*, en cours, se poursuit régulièrement. Au tome XIVe, dont nous avons parlé dans notre récente chronique[1], a bientôt succédé le tome XVe, consacré à la période qui va de l'élection de Clément XI, en 1700, à la mort de Clément XII, en 1740. Le P. Kneller et le Dr. X. Wuhr, de Munich, avec le concours de M. Schmidlin, qui s'est chargé des chapitres concernant l'histoire des missions, ont achevé de mettre l'ouvrage au point et se sont acquittés de l'ingrat travail de la correction des épreuves.

1. *Revue Apologétique*, mai 1931, p. 614.

Ce volume offre un intérêt d'autant plus grand que les pontifes qui ont alors gouverné l'Eglise sont relativement peu connus ; leur personnalité a été en quelque manière absorbée par les graves événements auxquels ils ont été mêlés.

De ces événements, les uns furent d'ordre politique : guerres provoquées par l'ouverture de la succession d'Espagne, luttes de l'empereur avec les rois de France et d'Espagne, règlement de la succession des Farnèse. Les papes ne pouvaient pas ne pas y être impliqués. Continuant la tradition de leurs prédécesseurs, ils s'employèrent à conjurer le mal de la guerre. Et, quand ils n'auraient pas eu à intervenir pour cette raison, ils y auraient été contraints pour cette autre : souverains italiens, suzerains des royaumes de Naples et de Sicile comme des duchés de Parme et de Plaisance, ils avaient à décider auquel des compétiteurs ils accorderaient les fiefs. Se voulait-on passer de leur investiture, ils étaient obligés de faire respecter les droits du Saint-Siège. Les pontifes romains se trouvèrent ainsi engagés dans les conflits que connut l'Europe pendant les quarante premières années du XVIIIe siècle, entraînés par suite dans de très graves difficultés avec l'une ou l'autre des puissances selon qu'ils adoptèrent telle ou telle attitude. Une connaissance très approfondie de l'histoire générale, qu'a encore accrue l'étude attentive de nombreux documents conservés dans les archives et bibliothèques, surtout celles du Vatican, a permis à l'historien de suivre dans ses détails la politique de chacun des pontifes. Avec raison, M. Pastor souligne les efforts du pape Clément XI pour coaliser la chrétienté contre les Turcs quand, au lendemain de la signature des traités d'Utrecht et de Rastadt, la puissance ottomane redevint menaçante. Les plus brillants résultats auraient sans doute été obtenus en 1717, après la victoire du prince Eugène à Peterwardein et les conquêtes de Temesvar et de Belgrade, sans la brusque rupture du roi Philippe V avec l'empereur Charles VI.

Dans la même période, deux questions religieuses sollicitèrent principalement l'attention des chefs de l'Eglise. La première fut celle du jansénisme. Les controverses, qu'avait suspendues la paix de Clément IX, en 1669, avaient repris, à la fin du XVIIe siècle, en France comme dans les Pays-Bas ; bientôt elles furent des plus passionnées. Loin de les apaiser, la bulle *Unigenitus*, de septembre 1713, parut les aggraver, car un certain nombre d'évêques fran-

çais, dont le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, refusèrent le s' soumettre ; ils en « appelèrent ». Si le péril du schisme finit par être conjuré en France, il ne le fut pas en Hollande : une Eglise schismatique se fonda à Utrecht en 1723, et elle eut son premier évêque en Cornelius Steenoven. L'autre question qui fut discutée fut celle des rites chinois ; elle intéressait au premier chef l'avenir des missions catholiques d'Extrême Orient. Pouvait-on autoriser les Chinois convertis à garder quelques-unes des pratiques du culte des Ancêtres en usage chez eux ? Les jésuites tenaient pour l'affirmative, estimant qu'elles n'avaient en elles-mêmes rien de superstitieux ; les autres missionnaires leur trouvaient un caractère idolâtrique et prétendaient qu'elles devaient être interdites. Le débat, qui déjà s'était ouvert au XVII[e] siècle, parut tranché par une décision de Clément XI qui les réprouva. Mais l'application du décret pontifical se heurta à de grandes difficultés : la mission des légats pontificaux, Mgr Maillart de Tournon et Mgr Mezzabarba, aboutit à un échec complet, échec dont les jésuites furent rendus responsables. M. Pastor expose la controverse dans tous ses détails ; pour l'éclairer davantage encore, ses éditeurs ont réuni dans l'appendice de nombreux documents s'y rapportant.

Selon sa coutume, l'historien caractérise chacun des papes qui gouvernèrent l'Eglise ; il nous instruit de leurs qualités, de leurs défauts, Si, par exemple, il ne nous laisse rien ignorer des hautes vertus de Benoit XIII, il ne nous dissimule pas son insigne faiblesse, qui le conduisit , en dépit des avertissements du Sacré Collège, à accorder une confiance exagérée à d'indignes favoris comme le cardinal Coscia. Il n'oublie pas de dire dans quelle mesure les pontifes contribuèrent à l'embellissement de Rome, encouragèrent le développement des arts, des lettres ; avec une visible complaisance, bien justifiée d'ailleurs, il insiste sur le mécénat de Clément XII.

4. M. le chanoine Sol n'a pas tardé à nous donner le tome III de la *Révolution en Quercy*, que j'annonçais dans la *Chronique d'histoire religieuse* de novembre 1930[1], où j'ai présenté le commencement de son ouvrage. Ce nouveau volume conduit l'histoire de cette province depuis le début de 1793 jusqu'au

1. *Revue Apologétique*, novembre 1930, p. 607 et suiv.

lendemain du 9 thermidor. C'est donc la période entière de la Terreur qui y est étudiée.

En cet exposé très détaillé qui, comme celui des volumes précédents, repose principalement sur de nombreux documents provenant des Archives Nationales et des Archives départementales du Lot, on suit, dans le Quercy, tous les effets des décisions prises à Paris par la Convention. M. Sol continue à nous rappeler ce qu'il est indispensable de savoir de l'histoire générale de la Révolution pour l'intelligence de son récit et il dit dans quelle mesure furent observés les décrets de l'Assemblée, les décisions des comités de Sûreté Générale, de Salut Public, les réactions qu'ils provoquèrent. Il ne peut être question de résumer un ouvrage si dense ; je voudrais seulement souligner ici quelques-unes des idées importantes qui s'en dégagent.

La première est que dans le Quercy, comme en beaucoup d'autres régions de la France, la population ne marche que contrainte et forcée dans les voies de violence où l'engageait le gouvernement central. A certaines exceptions près, les autorités locales n'étaient guère disposées à user de rigueur. « Le personnel administratif, dans les campagnes principalement, est inexpérimenté, écrit M. Sol. Il manque le plus souvent d'aptitude à remplir ses fonctions. Il veut sincèrement servir avec zèle la Révolution, mais il hésite parfois à déployer toute son activité en présence des luttes des partis, des troubles et des insurrections du moment » (p. 1). Il faut alors qu'intervienne un haut fonctionnaire, un agent du pouvoir central, pour l'amener à agir et encore, le plus souvent, doit-il l'y forcer sous l'aiguillon de la peur. Sastre, le procureur général syndic du département, qui entra en fonctions le 16 décembre 1792, ne parvint que de cette manière à mener la guerre contre les modérés, les aristocrates, à faire arrêter les suspects de contre-révolution, les prêtres réfractaires, les anciens moines. Procureurs de commune, agents municipaux, membres de directoire de département, de districts ou autres agents du pouvoir qui ne châtiaient pas avec assez d'énergie ceux qui étaient accusés de fomenter les troubles, vivaient sous la menace d'être suspendus ; ceux qui apportaient trop de négligence à la recherche des prêtres réfractaires cachés, à la surveillance de ceux qui étaient détenus, vivaient sous le coup de peines plus sévères encore. A Sastre succédèrent bientôt des représentants en mission : Jean Bon Saint-

André, Baudot, Taillefer, Paganel qui était un ancien curé, Jean-Baptiste Bô ; tous épurèrent les autorités locales, organisèrent une armée révolutionnaire pour faire la chasse aux suspects conformément aux décrets de la Convention ; et on était suspect quand on n'avait pas été jugé digne de recevoir une carte de civisme, quand on avait tenu des propos ou rédigé des écrits contre-révolutionnaires, enfreint les lois de déportation, fait acte de « fanatisme ». Dans le Quercy comme partout, le régime s'imposa par la terreur.

Ici comme dans les autres régions de la France, la religion chrétienne fut très persécutée ; c'est une autre constatation qui doit être faite. Elle fut atteinte quand, sous le prétexte de manœuvres contre-révolutionnaires, furent inquiétés et poursuivis les prêtres réfractaires et avec eux tous ceux qui les avaient aidés à se cacher, avaient assisté à leurs offices, usé de leur ministère. Elle le fut encore, sans qu'on n'éprouvât plus le moindre besoin de dissimuler, quand l'Eglise constitutionnelle fut abolie comme Eglise d'Etat, quand les populations furent mises en demeure d'abandonner toute pratique extérieure du culte, quand les dimanches et autres jours de fête furent supprimés et que subsista seul le décadi, quand enfin les églises furent fermées, les clochers démolis. A dater du 18 septembre 1793, les prêtres constitutionnels cessèrent d'être des fonctionnaires publics ; bientôt ils furent conviés à abdiquer le sacerdoce, à se « déprêtriser », à se marier. Dans le Quercy, de nombreux membres de l'Eglise constitutionnelle, à commencer par l'évêque du département, M. Danglars, et plusieurs de ses vicaires épiscopaux, renoncèrent aux fonctions ecclésiastiques. Certains se marièrent, les uns par peur, les autres par « haine pour les préjugés » ; on en trouva beaucoup parmi ceux qui avaient été ordonnés par l'évêque constitutionnel ou qui, venus d'ailleurs, avaient été reçus par lui. Les églises fermées au culte catholique ne s'ouvrirent plus que pour le culte de la Raison, puis pour celui de l'Etre suprême ; toutefois, elle ne furent guère fréquentées en ce cas, parce que ces cultes révolutionnaires ne furent jamais populaires.

En fait, la masse du peuple resta au fond attachée aux pratiques de la religion traditionnelle. Sans doute, on vit rarement, comme au village de Camburat, une foule armée de fusils, de faux, de pierres, se porter au devant du conventionnel Bô pour lui inter-

dire d'accomplir son œuvre de déchristianisation. Mais si, ailleurs, on fut moins audacieux, on sut opposer le plus souvent aux décrets la force d'inertie. Eu dépit de la pression officielle, le décadi ne parvint pas à se substituer au dimanche. La joie que causa à Cahors et dans tout le Quercy la nouvelle des événements du 9 thermidor, ne manifesta que trop quels étaient les véritables sentiments de la foule. « Les braves gens de Cahors, et ils n'étaient pas les seuls, dit très bien l'historien en terminant son récit, n'étaient pas accoutumés à faire usage de la liberté. Ils ne savaient guère qu'obéir. C'est ce qui explique pourquoi ils ne firent sentir aucune résistance aux excès des terroristes, même quand leurs prêtres étaient envoyés à la guillotine et que la pratique extérieure de leur culte leur était formellement interdite. Seulement, lorsque les exécutions d'ecclésiastiques prirent fin et qu'une certaine liberté du culte put être envisagée, ils ne purent qu'être entièrement satisfaits. Il n'est pas étonnant dès lors qu'ils aient manifesté à ce moment leur joie intime pour les changements produits » (p. 530).

5. La science et l'impartialité qui se manifestent dans le tome III de la *Révolution en Quercy* se retrouvent dans un autre volume de l'infatigable travailleur qu'est M. Sol : *Sous la Séparation ;* il termine l'histoire religieuse du département du Lot sous la Révolution, commencée avec celui que j'ai analysé précédemment : *Eglise constitutionnelle et Eglise réfractaire*[1].

La logique aurait souhaité, l'auteur en convient, que ce tome commençât avec le décret de Cambon du 18 septembre 1793, qui supprima toute Eglise d'Etat et enleva aux membres de l'Eglise constitutionnelle leur caractère de fonctionnaire public. Mais, pour qu'il y ait une véritable séparation de l'Eglise et de l'Etat, il faut qu'il y ait au moins des apparences de liberté pour l'Eglise ; ce ne fut pas le cas en 1793. Le décret du 3 ventôse de l'an III (21 février 1795), par lequel la République déclara ne reconnaître aucune religion et proclama la liberté des cultes, fut le premier qui organisa vraiment la séparation ; vinrent ensuite les décrets du 11 prairial et du 7 vendémiaire. Leur régime aurait été supportable, surtout au lendemain de la persécution, sans le décret du 3 brumaire (27 octobre 1795), que la Convention, reprise d'un

1. *Revue Apologétique*, novembre 1930, p. 609.

accès de fièvre jacobine, vota a la veille de se séparer : il refusait la liberté du culte au plus grand nombre des prêtres réfractaires, en ressuscitant l'obligation des serments de 1790 et 1792.

Eclairé par les nombreux documents qu'il a consultés, M. Sol nous fait assister au réveil religieux qui se produit sous ce régime de séparation. Les prêtres réfractaires, ayant à leur tête M. de Bécave, qui remplit les fonctions d'administrateur apostolique, reprennent au grand jour leur action sacerdotale. Ils sont suspects, étroitement surveillés, poursuivis même au lendemain de la publication du décret du 3 brumaire ; mais ils sont protégés par l'opinion publique opposée à de telles sévérités. Croyons-en le commissaire du département, Souilhé, qui, le 30 messidor de l'an IV (18 juillet 1796), écrit au ministre de la Police générale : « Je dois vous rappeler que toutes les fois que les autorités entreprennent l'exécution de cette loi (le décret du 3 brumaire), cela devient un germe de guerre civile » (p. 247). Le résultat est que, dans certains cantons, les prêtres réfractaires exercent publiquement le culte. Des poursuites sont-elles engagées contre des prêtres ou des fidèles, elles aboutissent le plus souvent à des acquittements. Des prêtres constitutionnels qui n'ont pas renoncé à la prêtrise, quelques-uns se rétractent et vont augmenter le nombre des insermentés ; les autres, avec l'évêque Danglars, tentent de rallier leurs fidèles et recommencent le culte. Des accords interviennent pour partager les édifices religieux. On est très abondamment renseigné sur l'effort que la population accomplit, ici comme à peu près partout, pour élargir la liberté religieuse, accordée tout d'abord assez parcimonieusement : les anciens édifices cultuels sont réclamés ; les cloches se remettent en branle en dépit de toutes les interdictions ; ici et là même, les croix des chemins qui ont été abattues, sont relevées, mises en place.

On put croire close l'ère des vexations, quand fut voté le décret du 7 fructidor de l'an V, abrogeant les lois de réclusion et de déportation. Mais, par le coup d'Etat du 18 fructidor, les jacobins reprirent le pouvoir et déchaînèrent une nouvelle persécution, surtout contre les prêtres réfractaires et les prêtres constitutionnels qui s'étaient rétractés. Ceux qui furent arrêtés ne furent plus guillotinés sans doute comme en 1793, mais ils furent condamnés à une déportation qui ne fut pas moins meurtrière ; il n'y eut pour y échapper que ceux qui étaient malades ou infirmes. On lira dans

le livre de M. Sol les pages navrantes où, d'après les certificats médicaux, sont décrites les maladies et les infirmités qui préservèrent ainsi certains prêtres de la déportation, maladies et infirmités qui, comme l'observe l'historien, étaient le plus souvent le résultat de traitements rigoureux subis antérieurement. A la page 574 se trouve la liste des prêtres du Lot qui furent condamnés à la déportation ; elle est conservée aux Archives nationales.

La réaction jacobine qui suivit le 18 fructidor fut incapable de soutenir longtemps son effort. Malgré tout, l'idée religieuse continua à s'affirmer davantage. On suit ses progrès dans les rapports du commissaire du Lot au gouvernement central. « L'esprit public ne s'améliore pas », y lit-on par exemple ; ou encore : « L'esprit public est dans un état de langueur. Il n'est pas difficile de s'apercevoir que le fanatisme est la source première de tous les maux politiques » (p. 580 et 581). M. Sol ne parle ni du culte théophilantropique, ni du culte décadaire, qui furent alors introduits ; il se réserve sans doute d'y revenir dans un volume de sa *Révolution en Quercy ;* il a hâte de nous expliquer comment le coup d'Etat du 18 brumaire arrêta la persécution et comment le Concordat du 15 juillet 1801 mit fin au régime de la séparation. Le volume se termine sur l'énumération très rapide des dispositions prises pour l'application du Concordat.

Conçu sous une forme analytique, cet ouvrage aurait dû, aussi bien que le tome III de la *Révolution en Quercy* d'ailleurs, être pourvu de tables de matières beaucoup plus développées, de tables alphabétiques très complètes. Les richesses qui s'y trouvent contenues, auraient été ainsi plus facilement exploitées par ceux qui s'intéressent à l'histoire locale ou à l'histoire générale. M. Sol ne m'en voudra pas si je lui renouvelle l'expression de ce regret. Il ne m'en voudra pas davantage si je le prie de veiller un peu plus à la correction de ses épreuves. Son œuvre est trop estimable pour qu'elle soit déparée ici et là par de fâcheuses fautes d'impression.

6. Aux deux livres où il avait successivement dépeint les règnes de Louis XVIII et de Charles X, M. Pierre de la Gorce vient d'en ajouter un troisième, qu'il consacre à la Monarchie de Juillet plus encore qu'à Louis-Philippe, comme semblerait le faire croire le titre. C'est toujours avec le même art, la pareille maîtrise et une vigueur nouvelle dans le style, qu'instruit comme il l'est du détail des événements, l'éminent académicien dégage les

idées maîtresses, met en lumière les faits essentiels, souligne les traits caractéristiques, retrace les ensembles et donne ainsi à son lecteur un tableau très exact d'une période d'histoire.

Dans cet ouvrage, un chapitre intitulé *Le renouveau catholique* intéresse spécialement nos études. Nos lecteurs y verront comment le catholicisme est sorti, sous la Monarchie de Juillet, de l'état lamentable auquel il avait été réduit en 1830, au temps où il semblait ruiné par la chute d'un trône auquel certains avaient voulu attacher indissolublement sa fortune. Une tentative malheureuse pour le relever fut celle de Lamennais, qui avait, dès 1829, rompu avec la Restauration et fonda, le 15 octobre 1830, le journal *l'Avenir* : la liberté absolue devait sauver l'Eglise. M. de la Gorce montre pourquoi l'entreprise échoua et quelle en fut pour son auteur la lamentable issue. Mais voici que se constituent des groupements de jeunes catholiques qui commencent par exercer l'apostolat de la charité auprès des pauvres. Ambitieux en outre d'agir sur les intelligences, ils provoquent les conférences de Notre-Dame, qu'inaugure Lacordaire avec le plus vif éclat. J'aurais souhaité que l'auteur eût, à cette occasion, insisté quelque peu sur l'étonnant renouveau qui s'opère alors dans l'étude des sciences religieuses, renouveau plein de promesses d'avenir. Puis ce sont les ordres religieux qui se reconstituent. Bientôt commence la campagne pour la liberté d'enseignement ; M. de la Gorce s'étend à bon droit sur ses diverses phases. Si, sous la Monarchie de Juillet, elle ne rapporte pas aux catholiques les résultats qu'ils en espéraient, elle leur inspire, en attendant, confiance en eux-mêmes et elle les rend aptes à la vie politique ; elle les dispose à tenir, dans le régime qui va suivre, une place qui sera grande, à y jouer un rôle qui sera fécond.

Par ce dernier livre, M. de la Gorce rejoint son *Histoire de la Seconde République*, par laquelle il avait si brillamment inauguré ses travaux historiques. Souhaitons qu'il ne s'en tienne pas là et qu'il continue à nous enrichir de nouvelles et fortes pages qui sont précieuses pour notre histoire religieuse.

7. Lamennais, dont nous venons de parler, a été récemment l'objet d'un intéressant travail dû au Dr. Liselotte Ahrens. Curieux de savoir quelles avaient été les relations du célèbre écrivain avec l'Allemagne avant sa rupture avec l'Eglise en 1834, com-

ment il l'avait appréciée et dans quelle mesure il avait subi son influence, cet auteur ne s'est pas borné à interroger les nombreux ouvrages d'histoire mennaisienne ; il a entrepris dans les archives des enquêtes qui ont été fructueuses. A Vienne, il a consulté la correspondance de Metternich avec le représentant de l'Autriche à Rome ; il a retrouvé à Innsbrück une partie des lettres que Lamennais a échangées avec son ami le comte Senfft von Pilsach ; à Stuttgart, celles du baron von Eckstein ; il a eu enfin en communication les lettres de dom Guéranger et de l'abbé Gerbet, conservées à l'abbaye de Solesmes. C'est le résultat de ses investigations qu'il nous apporte dans un volume qui est moins un livre qu'un recueil d'articles indépendants les uns des autres, qu'unit seulement le lien assez lâche indiqué par le titre : *Lamennais et l'Allemagne.*

Dans le premier chapitre est définie et expliquée l'attitude de l'apologiste catholique vis à vis de l'Allemagne politique ; elle est peu bienveillante, car ce pays apparaît à Lamennais dans sa partie protestante, surtout dans l'un de ses principaux Etats, la Prusse, comme la terre d'élection du scepticisme religieux, dans sa partie catholique comme le berceau du fébronianisme ; à ses princes catholiques et protestants, le fougueux polémiste reproche d'opprimer l'Eglise, d'asservir l'épiscopat, d'être enfin les farouches défenseurs de l'absolutisme. Que dès lors il ait été suspect aux gouvernements, surtout à celui de l'Autriche et à son chevalier, il n'y a pas à s'en étonner. Si Metternich n'a pas, comme certains historiens l'ont prétendu, dicté à Grégoire XVI la condamnation de Lamennais en 1832, il a néanmoins puissamment agi auprès de lui pour qu'elle fût prononcée ; le Dr. Ahrens le prouve en s'appuyant sur les documents diplomatiques consultés. Le deuxième chapitre est consacré aux relations intellectuelles de Lamennais avec l'Allemagne ; ce qui les caractérise, c'est qu'elles sont commandées par des soucis d'apostolat. D'abord préoccupé d'amener un retour en masse des protestants à l'Eglise catholique, l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence* se met à l'école de Leibniz, l'apôtre de l'union des Eglises au XVIIe siècle, et il réclame une traduction française du *Systema theologicum* que composa le célèbre philosophe. A défaut d'un retour en masse, il favorise des conversions individuelles comme celles de Frédéric Schlegel, de Charles-Louis Haller, et, dans l'espoir d'obtenir celle de Schelling, il se

lie étroitement avec lui. Les controverses auxquelles l'entraînent ses théories philosophiques, le conduisent à s'initier aux systèmes de Kant, de Hegel ; séduit par la science allemande, il oriente vers elle le clergé français, afin que par elle se renouvellent les études d'histoire ecclésiastique et d'Ecriture sainte. Il connaît enfin et apprécie le groupe de Munich où sont Goeres, Döllinger ; il le visite en 1832 à son retour de Rome et c'est tandis qu'on lui fait fête, que lui parvient l'encyclique *Mirari vos* qui condamnait quelques-unes des thèses de l'*Avenir*. De tout cela, il faudrait toutefois se garder de conclure que Lamennais ait très bien compris l'Allemagne et ses penseurs : il pouvait être initié à sa langue ; il n'a jamais pénétré son génie ; telle est la conclusion qui se dégage de l'exposé ; elle paraît des mieux fondées.

Dans les deux derniers chapitres de son ouvrage, le Dr Ahrens nous présente le comte Senfft von Pilsach et le baron Ferdinand von Eckstein, deux Allemands convertis au catholicisme avec qui Lamennais eut, à certains moments de sa vie, d'étroites relations. Décidé à ne rien nous laisser ignorer de ce que lui ont révélé ses recherches, il nous apporte non seulement sur ces relations, mais sur ces personnages et le rôle qu'ils ont joué dans l'histoire religieuse de la France, des détails très intéressants, encore qu'ils dépassent le cadre même du livre.

Des notes très copieuses où sont insérées beaucoup de textes inédits, un appendice où se trouvent des extraits de la correspondance diplomatique de Metternich avec l'agent de l'Autriche à Rome au sujet de Lamennais, de 1832 à 1834, des lettres encore inédites de dom Guéranger et de l'abbé Gerbet seront particulièrement appréciés. Il est regrettable que ces textes n'aient pas été épurés d'un certain nombre de fautes typographiques, qui, il s'en faut, ne sont pas toutes corrigées dans la liste d'errata. Taches légères dans une œuvre qui nous permet de bien augurer d'une autre qui nous est annoncée sur l'action de Lamennais en Allemagne et qui ne retiendra pas moins l'attention.

8. — L'an dernier, j'analysais ici[1] un ouvrage qu'à propos de la célébration du centenaire de la prise d'Alger, M. le chanoine

1. *Revue Apologétique*, novembre 1930, p. 618. Chanoine G. TOURNIER. *La nouvelle église d'Afrique, La conquête religieuse de l'Algérie.*

Tournier, avait consacré à la création du diocèse d'Alger et à son premier évêque, Mgr Dupuch. Aujourd'hui, j'ai à parler d'une histoire religieuse complète, non seulement de l'Algérie, mais de la Tunisie et du Maroc, de la nouvelle Eglise d'Afrique depuis 1830 qu'a publiée à la même occasion Mgr Pons, chanoine de la primatiale de Saint-Louis de Carthage.

Ce nouvel ouvrage n'est pas d'un moindre intérêt, parce que nous y suivons tous les progrès de l'action catholique depuis un siècle dans des régions qui avaient complètement cessé d'être chrétiennes depuis l'invasion arabe. Le travail de reconquête ne s'est pas effectué sans difficulté. Ceux qui s'y sont appliqués se sont heurtés au fanatisme musulman, aux susceptibilités d'administrateurs craignant toujours de l'exciter, à l'indifférence et même, en plusieurs circonstances, à l'hostilité de certaines autorités militaires ou civiles qui ne comprenant pas que l'anticléricalisme n'était pas un article d'exportation, apportaient de la métropole ses étroitesses et ses mesquineries. Ajoutons que longtemps, les ouvriers furent peu nombreux ; aujourd'hui encore, ils ne surabondent pas. Néanmoins, l'œuvre d'apostolat s'est accomplie ; la vie catholique s'est entretenue et développée chez les colons venus de France et d'ailleurs ; elle commence à pénétrer chez les Arabes. L'un après l'autre se créèrent les évêchés d'Alger, d'Oran, et de Constantine ; l'antique siège de Carthage qu'avait illustré saint Cyprien fut relevé et reprit son rang de siège primatial dans l'Eglise d'Occident ; depuis l'établissement d'un protectorat français, un évêché fut érigé à Rabat. Les paroisses se multiplièrent ; des écoles, hôpitaux, hospices, orphelinats s'organisèrent. Sous l'impulsion puissamment féconde du cardinal Lavigerie naquirent deux congrégations nouvelles pour se vouer spécialement à l'apostolat auprès des non catholiques de l'Afrique, celles des Pères Blancs et des Sœurs blanches.

Mgr Pons nous fait assister à ce magnifique travail d'expansion religieuse qu'il nous décrit avec un grand souci d'exactitude et d'impartialité. Il nous en présente les admirables ouvriers ; tout particulièrement, il montre ce que furent les évêques de qualités très différentes, mais animés d'un égal zèle apostolique qui, depuis Mgr Dupuch, se succédèrent sur le siège d'Alger et sur ceux d'Oran, de Constantine, de Carthage et de Rabat. Sans dissimu-

ler leurs faiblesses et leurs imperfections, Mgr Pons expose tout ce qu'ils ont fait pour ressusciter l'antique Eglise d'Afrique.

Le distingué prélat dit en terminant combien il importe que cette œuvre se poursuive, s'étende, atteigne les Arabes ; il indique à quelles conditions on y arrivera. Souhaitons avec lui que se rencontrent pour y travailler de nombreux ouvriers aussi actifs que bien préparés. Comme il a raison d'écrire (p. 334). « C'est une connaissance de l'âme arabe, autrement dit l'étude de la langue et de la religion musulmane qui jointe à des relations charitables et prudentes avec les indigènes, apprendra aux apôtres autant ce qu'il faut éviter pour ne pas éloigner davantage, que ce qu'il faut faire pour rapprocher ».

9. — Le chef de l'Etat, Napoléon III, était personnellement disposé à traiter l'Eglise catholique avec bienveillance ; il avait besoin de son appui pour gouverner, en apaisant les ressentiments causés par le coup d'Etat. Il n'était pas d'ailleurs sans subir l'influence de l'Impératrice qui était pieuse et mettait volontiers au service des catholiques son crédit qui était considérable. Toutefois, les sentiments de sympathie que l'empereur éprouvait pour la religion de l'immense majorité de ses sujets, se trouvaient contrariés par son vif désir de réaliser l'unité de l'Italie et cette unité ne se pourrait effectuer sans que fussent lésés les droits du chef de l'Eglise, sans que fût démembré, voire détruit l'Etat temporel du pape. Consentir à la conquête partielle ou totale de l'Etat pontifical, c'était donc blesser au vif le sentiment religieux des catholiques français. Aussi longtemps qu'il parut disposé à tenir la promesse de protéger le Saint Siège, promesse qui lui avait valu en 1848 les voix des catholiques pour la présidence de la République. Napoléon III bénéficia de l'appui du plus grand nombre d'entre eux ; mais du jour où il favorisa les ambitions sardes, où il laissa se commencer avec l'annexion des Romagnes à la Sardaigne, le dépècement de l'Etat temporel, surtout quand il s'engagea à retirer de Rome les troupes françaises qui y étaient depuis 1849, il suscita contre lui la plus vive opposition des catholiques de France, qu'ils appartinssent à l'école libérale ou à l'école ultramontaine, comme on disait alors. Leurs inquiétudes ne se dissipèrent à peu près que lorsque l'attentat de Garibaldi contre la capitale de l'Etat pontifical, en 1867, eut ramené en Italie un corps expéditionnaire français et eut déter-

miné Rouher, le vice-empereur, à déclarer solennellement à la tribune du Corps législatif, que *jamais* l'Italie ne s'emparerait de Rome.

Napoléon ne gouvernait pas cependant seul, même au temps de l'Empire autoritaire, et la question romaine qui régla principalement son attitude dans les matières religieuses, n'explique pas toute la politique ecclésiastique du Second Empire. A côté du souverain étaient des ministres qui gardaient jalousement les traditions étatistes léguées par les gouvernements précédents : ils voulaient tenir l'Eglise étroitement enchaînée non seulement par les clauses du *Concordat*, mais encore par les *Articles organiques* que Bonaparte avait ajoutés au traité du 15 juillet 1801. S'inspirant du plus pur esprit gallican, les collaborateurs de Napoléon III qui s'occupaient des affaires du culte, tendirent toujours à contenir dans ses initiatives une Eglise qui ne consentait plus à se laisser paralyser par des règlements décidément désuets.

Fortoul, qui fut le premier ministre des cultes, commença à marquer sa faveur à l'Eglise qui, par amour de l'ordre et besoin d'autorité, s'était ralliée en majorité au régime établi par le coup d'Etat ; mais il la trouva récalcitrante quand il entendit lui faire respecter les *Articles organiques*. Rouland, qui lui succéda en 1856, fut le défenseur acharné des droit ou prétendus droits de l'Etat ; les conflits furent fréquents avec le Saint Siège, avec les évêques et ils furent d'autant plus vifs qu'ils survinrent au temps de la politique italianisante de l'empereur. Le succès des doctrines ultramontaines, le développement des congrégations religieuses, les progrès de l'enseignement libre inquiétèrent le ministre qui dressa, en 1860, un véritable plan de campagne contre ce qu'il considérait comme des empiètements, des envahissements de l'Eglise. Les conclusions de son *Mémoire* commandèrent depuis lors la politique impériale, politique de vexations, de tracasseries; ce fut le temps où fut dissoute la Société de Saint-Vincent de Paul. Les catholiques se réjouirent de voir Rouland quitter le ministère en 1863. Baroche qui l'y remplaça, leur inspira plus de confiance. Ils ne tardèrent pas à s'apercevoir que le nouveau ministre continuerait à se prévaloir en tout des principes gallicans. Ce qui surtout les inquiéta, ce fut la présence au ministère de l'Instruction publique, à partir de 1863, d'un universitaire,

Victor Duruy, qui professait une « hostilité radicale contre l'Eglise ». Son plan d'action qui se découvrit peu à peu, prévoyait l'instruction primaire gratuite et obligatoire, la création d'un enseignement secondaire public des jeunes filles, le développement et la défense de l'enseignement laïque. Ce plan était, en fait, dirigé contre l'Eglise catholique ; aussi une âpre lutte s'engagea-t-elle sur le terrain de l'Ecole, lutte où le ministre se trouva aux prises avec tout l'épiscopat, fût-il de tendances ultramontaines ou gallicanes Elle ne se suspendit qu'après le départ de Duruy du ministère, pour reprendre sous la Troisième République et conduire aux excès que nous avons connus.

Ce sont ces divers aspects de la politique ecclésiastique du Second Empire, c'est en même temps l'histoire de l'opposition, plus ou moins vive, plus ou moins habile, selon les tempéraments, que lui firent les chefs de l'Eglise de France que nous présente M. Maurain dans une très importante thèse de doctorat ès-lettres, un ouvrage de plus de mille cinquante pages d'un texte serré. Pour en connaître tous les détails, il s'est livré à un labeur immense, consultant un grand nombre d'ouvrages, surtout étudiant les documents conservés aux Archives des Affaires étrangères, aux Archives nationales dans les fonds des ministères de l'Intérieur, de l'Instruction publique, des Cultes, sources officielles, s'il en est ; ne le sont-elles pas un peu trop et n'aurait-il pas fallu contrôler les renseignements qui s'y rencontrent par d'autres venus d'ailleurs ? Je crains que M. Maurain ne leur ait parfois accordé un trop grand crédit. Il nous dit des biographies épiscopales, que même les meilleures ne sont pas « entièrement objectives » ; les rapports des préfets, des procureurs, voire des ambassadeurs, le sont-ils tellement ? N'accueille-t-il pas trop facilement ici et là certaines des allégations qui s'y trouvent. De précieuses tables alphabétiques des noms de personnes de diocèse, des matières, permettront d'utiliser la masse énorme de renseignements réunis ici ; n'eût-il pas été bon que la table analytique des matières fût un peu plus développée ?

Je rends volontiers hommage à l'érudition de M. Maurain, mais j'aurais souhaité que, se libérant davantage des idées rationalistes et des conceptions étatistes des hommes d'Etat du Second Empire, il eût exposé et apprécié plus exactement certains faits, jugé avec plus de sympathie l'effort des chefs de l'Eglise de

France pour échapper à la tutelle que prétendait leur imposer les représentants du pouvoir. Le spectacle même que l'historien nous présente des progrès de l'irréligion, tandis que l'action catholique était surveillée et paralysée comme elle le fut, n'est pas, à coup sûr, de nature à nous faire regretter la politique ecclésiastique du Second Empire.

10. Dans sa seconde thèse, M. Maurain publie les parties essentielles de la correspondance de l'ambassadeur de France à Rome, M. Rayneval, avec les ministres des Affaires étrangères Turgot et Drouyn de Lhuys, avec Thouvenel, qui devint, en février 1852, directeur des affaires politiques au ministère des Affaires étrangères, avec le ministre des Cultes Fortoul. Elles ont trait aux affaires intérieures de la France : acceptation du coup d'Etat de 1851 et de l'Empire, controverses entre gallicans et ultramontains à propos des liturgies particulières et de la liturgie romaine, au sujet de manuels de droit canonique et de théologie d'inspiration gallicane et pour cette raison suspects à Rome, discussions sur les classiques païens et chrétiens, démissions et nominations d'évêques, promotion d'évêques de France au cardinalat, négociations pour amener Pie IX à venir couronner l'empereur à Paris, etc., etc. Aux rapports s'ajoutent des mémoires provoqués par l'une ou l'autre affaire et que M. Maurain a eu le bonheur de retrouver. Ainsi a été constitué un intéressant recueil de textes pour la période qui va du lendemain du coup d'Etat à la publication de l'encyclique du 21 mars 1853 qui invite les évêques à établir partout la liturgie romaine et à continuer de tenir des conciles provinciaux ; des notes copieuses accompagnent le texte et l'éclairent. Peut-être eût-il été utile de distinguer plus nettement en usant de caractères typographiques différents, les parties citées des parties résumées ; les guillemets ne les font pas ressortir suffisamment, ce nous semble.. Ce second travail de M. Maurain est un heureux élément de son principal ouvrage

11. Le premier attrait du livre du P. Cabon est de nous présenter, dans Mgr Alexis Guilloux (1819-1885), un Breton d'origine, que ses rares qualités intellectuelles et ses grandes vertus auraient désigné pour une place des plus honorables dans l'épiscopat français du Second Empire, si la Providence ne l'avait pas

conduit à dépenser son activité dans la République de Haïti. Après avoir été longtemps aumônier des Frères de l'Instruction chrétienne à Ploermel, Mgr Guilloux avait accepté, en 1864, d'être le vicaire général de Mgr Cosquet, le premier archevêque de Port-au-Prince ; il lui succéda en 1870. Mais ce qui fait le principal intérêt de sa biographie, c'est qu'on y trouve l'histoire de la renaissance religieuse qui, sous sa vigoureuse impulsion, s'opéra dans la République de Haïti, au lendemain de la conclusion du Concordat de 1860. Cette renaissance fut entravée par des difficultés de toute sorte : des révolutions fréquentes, des épidémies, des incendies, la faiblesse des ressources matérielles, un clergé peu nombreux, mal formé et trop souvent médiocrement édifiant, l'action hostile de francs-maçons puissants dens le pays, les susceptibilités extrêmes d'un pouvoir civil ayant toujours peur de perdre quelques-unes de ses prérogatives. Mgr Guilloux dut épurer le clergé local, faire appel pour combler les vides au concours de prêtres étrangers, des Français surtout ; ouvrir des écoles à Haïti et en France pour assurer son recrutement sacerdotal ; il lui fallut protéger contre les usurpations du ministre des Cultes son droit de nomination aux cures, défendre sans relâche des curés poursuivis pour avoir procédé à des baptêmes, à des mariages, à des enterrements sans actes de l'état civil, etc., etc. Ce ne fut pas sans grandes difficultés ; à maintes reprises, le Concordat fut sur le point d'être dénoncé. D'importants progrès religieux furent néanmoins obtenus, grâce à la tenace intrépidité de l'archevêque. Quand Mgr Guilloux mourut, le 24 octobre 1885, l'Eglise de Haïti était fortement constituée : elle était pourvue d'un archevêché et d'un évêché, de paroisses réorganisées, administrées par des curés presque tous zélés, pourvues d'un certain nombre d'œuvres d'enseignement, de protection morale et religieuse. On verra dans l'ouvrage très détaillé et bien informé du P. Cabon au prix de quels efforts ces résultats ont été acquis.

12. Il ne pouvait être question d'entreprendre une biographie de Mgr Julien, évêque d'Arras, au lendemain de sa mort. Celui qui, par l'exquise distinction de son esprit, la rare intelligence des besoins de son temps et son zèle apostolique illustra le siège d'Arras et fut un des chefs les plus écoutés de l'Eglise de France, a joué un rôle trop considérable dans les années de restauration

et de résurrection qui ont suivi la grande guerre, pour qu'on pût sitôt tracer de lui un portrait qui fût complet. Au moins devait-on tenter une esquisse où fussent mis en relief les traits essentiels de sa physionomie intellectuelle et morale, où fussent rappelées les plus importantes de ses leçons, afin que son action continuât à s'exercer lumineuse et bienfaisante. C'est ce qu'a fait M. le chanoine Gaquère, professeur à l'Institution Saint-Vaast, à Béthune, en publiant des pages choisies de Mgr Julien, sous le titre éminemment suggestif : *Les leçons d'un grand évêque.*

M. le chanoine Alleaume, archiprêtre du Havre, un ami et un disciple de la première heure, a ouvert ce beau livre par un très remarquable raccourci de la vie de l'évêque d'Arras. Il y dégage excellemment tout ce qui, dans la carrière parcourue par Mgr Julien, le prépara à tenir le plus parfaitement possible la grande place qu'il a occupée : une solide éducation religieuse faite au sein de sa famille et à l'Institut d'Yvetot, de fortes humanités que sanctionna l'agrégation de grammaire, qu'acheva une étude approfondie de la philosophie, une grande expérience de la vie qu'enrichirent tour à tour le professorat, la direction d'une importante maison d'éducation, puis celle d'une paroisse considérable comme celle de Notre-Dame du Havre. En 1917, celui qui était appelé sur le siège épiscopal d'Arras était apte à remplir admirablement ses fonctions pastorales. Instruit comme nul autre des tendances intellectuelles, morales et religieuses de son époque, Mgr Julien savait de quelles maladies morales et sociales souffraient ses contemporains, quels remèdes il convenait de leur opposer. Il répondit à toutes les exigences ; la pensée revêtue d'une forme aussi élégante que simple, aussi distinguée que naturelle, dépassa vite les limites de son diocèse pour aller porter lumière et vie dans toute la France et même au delà de ses frontières.

Nous retrouvons l'essentiel de cette pensée dans les pages que M. le chanoine Gaquère a extraites de l'ensemble de l'œuvre de Mgr Julien, pages provenant de ses ouvrages, cours, conférences, lettres pastorales, écrits comme divers articles si originaux qu'il destinait aux parents de ses élèves dans le *Carnet scolaire* de l'Institution Saint-Joseph du Havre. Le maître éducateur que fut Mgr Julien, y apparaît tout d'abord exposant ses vues sur la formation à donner aux enfants, sur le sens dans lequel leur vie

doit être orientée ; puis c'est le patriote et le sociologue, le « grand serviteur du pays » dit M. Gaquère, qui parle pour remonter les courages dans la crise de la grande guerre, soutenir ensuite les énergies dans l'œuvre si pénible de la reconstitution et rappeler à tous quelles obligations sociales impose la morale chrétienne ; nous entendons enfin l'enseignement du pasteur, du docteur qui expose l'un ou l'autre point du dogme catholique. Quel beau recueil que cet ensemble de morceaux, où s'exprime sans aucune recherche, mais aussi de la manière la moins banale, une pensée toujours juste et forte ! Comme l'aurait aimé le fin et délicat lettré, le profond penseur, l'apôtre surtout qu'était l'évêque d'Arras pour répandre autour de lui plus de lumière, éclairer les âmes et les élever à Dieu.

13. Les Russes orthodoxes de l'émigration, qui sont restés très attachés à leur Eglise, n'ont pas eu seulement à souffrir de la persécution religieuse qui a sévi dans leur patrie ; à la peine que leur avaient causée la dévastation et la destruction systématique d'une grand nombre de leurs sanctuaires les plus vénérables, est venue s'ajouter celle de la division entre eux. L'Eglise russe à l'étranger est aujourd'hui partagée en deux groupes ennemis : l'un qui reconnaît l'autorité du métropolite Antoine, de Kiev, et du synode des évêques, et qui a son siège à Karlovtsy, en Yougoslavie, l'autre, qui suit le métropolite Euloge, qui réside à Paris.

De très bonne heure, les évêques russes émigrés s'étaient préoccupés de constituer une organisation pour suppléer le patriarcat de Moscou, devenu pratiquement inaccessible ; ainsi aurait été maintenue l'unité religieuse entre les Russes orthodoxes réfugiés à l'étranger. Dès 1921, fut constituée l'*Administration ecclésiastique suprême de l'Eglise russe à l'étranger*, l'A. E. S. R. E. Supprimée en 1922 par le patriarche Tykhon qui, sans l'avoir jamais reconnue, avait cependant sanctionné quelques-unes de ses décisions, elle fut remplacée par le *Synode temporaire des évêques russes à l'étranger*. Le concile épiscopal de Karlovtsy, qui se tint du 18/31mai au 26/8 juin 1923, substitua le définitif au provisoire en décidant que désormais l'Eglise russe de l'étranger serait gouvernée par le concile annuel de l'épiscopat ; dans l'intervalle des sessions, elle le serait par le synode des évêques.

Le schisme commença du jour où le métropolite Euloge cessa

de reconnaître l'autorité du synode et du concile. Nommé métropolite par le patriarche Tykhon en 1922, commis par lui à l'administration de toutes les Eglises russes de l'Europe occidentale, Euloge n'en avait pas moins dû au concile de Karlovtsy d'exercer pleinement ses fonctions de métropolitain, car ç'avait été ce concile qui, en 1923, avait transformé en sa faveur le groupement des Eglises russes de l'Europe occidentale en une circonscription métropolitaine. Lui-même avait pris part aux délibérations du concile et avait accepté ses décisions. Toutefois, dès cette époque, il n'y avait pas eu un parfait accord entre lui, le métropolite Antoine et la majorité des évêques. Tandis qu'Euloge se déclarait obligé d'obéir de façon absolue à tous les décrets venant du patriarcat, qu'ils fussent ou non imposés par l'autorité soviétique, Antoine et la majorité se réservaient le droit d'apprécier si les actes patriarcaux étaient vraiment libres ; il ne leur aurait pas répugné de transférer temporairement au synode et au concile de Karlovtsy la juridiction patriarcale de Moscou sur l'Eglise russe de l'intérieur aussi bien que sur celle de l'étranger ; Euloge, par contre, y était absolument opposé. D'autre part, les théories modernistes qui se professaient dans les groupements d'étudiants russes qu'Euloge avait laissé se constituer, celles qui s'enseignaient dans l'Institut théologique qui s'était ouvert à Paris avec son autorisation, inquiétaient à juste titre la majorité des évêques. Les divergences de vues furent bientôt assez fortes pour amener un conflit. En 1926, lorsque le concile de Karlovtsy conféra à l'évêque Tykhon de Berlin les pouvoirs ordinaires d'un évêque vicaire, Euloge prétendit qu'il y avait abus de pouvoir, atteinte portée à ses droits. Le conflit dégénéra en un schisme en 1927, quand, mis en demeure de se soumettre aux décisions conciliaires, le métropolite de Paris s'y refusa.

Le métropolite Serge, dépositaire à Moscou du pouvoir suprême dans l'Eglise russe, en attendant qu'un successeur eût pu être donné au patriarche Tykhon, se prononça pour Euloge le 8 juin 1928 ; il mit en dehors de l'Eglise patriarcale le groupe de Karlovtsy. Euloge resta ainsi en communion avec le patriarcat de Moscou, tandis que le métropolite Antoine ne l'était plus. En 1930, il cessa à son tour de l'être, quand il unit sa voix à celle du pape Pie XI pour inviter le monde entier à prier pour les

croyants orthodoxes persécutés par le gouvernement des Soviets. Serge le releva de ses fonctions d'administrateur des Eglises russes de l'Europe occidentale, puis, le 26 décembre 1930, le condamna et le destitua. Euloge n'en demeura pas moins à son poste ; soutenu par ses évêques vicaires, par le congrès éparchial de sa métropole, il rompit toutes relations administratives avec Moscou et demeura autonome. Ainsi se trouva profondément divisée l'Eglise russe de l'étranger aussi bien que celle de l'intérieur.

Toute l'histoire de ce schisme, histoire qui se complique encore des efforts du patriarcat grec du Phanar pour ranger sous son autorité l'Eglise russe de l'émigration, est exposée par Mgr d'Herbigny, l'éminent président de l'Institut pontifical oriental de Rome, et M. Alexandre Deubner, prêtre russe, dans un intéressant fascicule des *Orientalia christiana.* Fondée sur une très large documentation provenant principalement des organes russes, elle est présentée avec la plus grande impartialité et une vive sympathie pour nos frères séparés. Souhaitons que cette étude très objective détruise chez eux quelques-uns de leurs préjugés à l'endroit du catholicisme, qu'elle leur fasse sentir le bienfait de l'unité dont nous jouissons, qu'elle anime aussi ceux des catholiques qui la liront d'une ardente charité à l'égard des malheureuses victimes du schisme.

A. Leman.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. La stigmatisée de Konnersreuth

Depuis plusieurs années, les journaux et les revues rappellent périodiquement le cas mystérieux de Thérèse Neumann, la stigmatisée de Konnersreuth. En juin 1928, la *Revue apologétique* a donné l'exposé des faits et des diverses solutions qu'on peut envisager. Après plus de trois ans, il y a quelque intérêt à reprendre la question pour dire où elle en est. Nous empruntons les renseignements qui vont suivre au Docteur Kristian Schjelderup, médecin norvégien que l'Ordinaire de Regensburg a autorisé l'été dernier à étudier sur place le cas de Thérèse Neumann.

Ce docteur avait visité la stigmatisée durant l'automne de 1927. Maintenant il déclare que, depuis cette date, il n'est pas survenu de changement essentiel. « Une fois de plus, je suis devant la jeune femme stigmatisée. Elle est en extase et en agonie. Le résultat est accablant. Pour l'essentiel, son extase est la même ; il n'y a pas de changement apparent depuis que je l'ai vue, il y a trois ans. Elle contemple un monde invisible pour nous et ne prend pas garde, semble-t-il, à ce qui l'entoure. Ses blessures saignent ; la coiffure qui entoure la tête est marquée de taches rouges provenant de la couronne d'épines ; le drap de lit est imbibé de sang qui vient de la plaie de la lance à son côté. Le sang coule abondamment de ses deux yeux. De temps

en temps, Thérèse gémit de douleur, mais par moments un radieux sourire efface de son visage les lignes de la douleur. Il n'est pas étonnant que la majorité des témoins soit fortement impressionnée par la vue de cette femme. Beaucoup sortent en pleurant.

« Dans la suite, je me suis entretenu avec un ingénieur qui est mathématicien. Il était accablé de souffrances et était venu chercher un soulagement. Il me dit : « C'est un miracle qui a « lieu à notre époque pour prouver au monde que la science « n'est rien. »

« Depuis trois ans, les divers phénomènes ont pris plus d'extension. Les plaies, par exemple, sont plus nombreuses. Autrefois, elles étaient constituées par les marques des clous dans les pieds et les mains de Thérèse, par les plaies de la lance au côté et par les marques causées par la couronne d'épines. Tout cela est distinct comme auparavant, et chaque vendredi, à part quelques exceptions en rapport avec le calendrier de l'Eglise catholique, Thérèse tombe en extase et endure les souffrances du Christ depuis Gethsémani jusqu'au Golgotha.

« Cependant, ces dernières années, il y a eu du nouveau. Pendant le Carême de 1928, l'épaule droite de Thérèse, l'épaule sur laquelle le Christ portait sa croix, se gonfla. L'année suivante et également cette année-ci (1931), le même phénomène s'est renouvelé et l'épaule a commencé à saigner. Le Vendredi Saint, 29 mars, elle vit dans une vision la flagellation de Jésus, et l'année dernière les marques des fouets furent visibles sur son corps. C'étaient des blessures ouvertes, qui imprégnaient de sang sa chemise de nuit. Les plaies restèrent ouvertes jusqu'au jour de l'Ascension, mais, après cette date, elles se couvrirent d'une mince couche de peau.

« Les souffrances que Thérèse endure ont pour elle une profonde signification religieuse. Elle considère que sa mission ici-bas est de souffrir et il semble que, depuis le début de sa stigmatisation, son âme s'est orientée avec persistance dans cette direction et que toutes ses souffrances ont pour but d'expier pour les autres. Elle dort difficilement. Outre l'agonie du vendredi, elle souffre presque chaque nuit dans une sorte de religieuse extase. Dans une extase, elle explique la raison de ces souffrances. Elle croit qu'elles abrègent le temps du Purgatoire pour les dé-

funts, qu'elles diminuent les ennuis et les péchés des vivants et qu'elles les réconfortent à l'heure de la mort.

« Le processus psychologique de ces souffrances à la place des autres est très extraordinaire. Souffre-t-elle pour un défunt qui est au Purgatoire en raison de son ivrognerie, elle est torturée pendant des heures par la plus insupportable des soifs. Si elle aide un mourant, son corps offre les symptômes de la maladie du mourant. Le P. Naber (curé de Konnersreuth) rapporte qu'un jour, tandis qu'elle faisait pénitence pour des abus d'alcool commis dans une communauté, une si forte odeur de bière et d'alcool s'échappa de sa bouche qu'il dut ouvrir les fenêtres.

Les différents états d'âme de Thérèse sont devenus de plus en plus précis avec le temps et offrent un grand intérêt psychologique. Dans son état normal, Thérèse semble être une femme ordinaire, habile, vivante, affectueuse. Alors il n'y a rien en elle d'insolite ; mais parfois elle tombe dans une sorte d'extase et alors elle devient une autre personne. Tandis qu'elle est dans cet état, elle n'est pas de ce monde. Elle ne paraît pas entendre quand on lui parle et apparemment elle ne prend pas garde quand on la touche. Elle voit des scènes de l'histoire biblique. Elle vit dans ces scènes comme si elle y était mêlée Ces scènes sont tout à fait complètes ; aucun détail n'y manque. Dans l'extase du vendredi, elle souffre l'agonie du Christ. Dans d'autres extases, d'autres scènes de la vie du Christ passent devant ses yeux. Elle voit de même des scènes de l'histoire de l'Eglise, par exemple la stigmatisation de saint François d'Assise et la mort de saint François de Sales. A certaines époques, ces visions se renouvellent quotidiennement.

« Après la vision de faits historiques, elle tombe dans un troisième état d'âme tout à fait remarquable. Totalement obsédée parce qu'elle vient de voir, elle parle des visions qui viennent de se dérouler devant son esprit ; elle parle les différentes langues qu'elle vient d'entendre. Dans cet état, elle donne l'impression d'être une enfant, et elle s'exprime comme si elle avait cinq ans.

« Mais Thérèse se trouve dans un quatrième état, qui est de tous le plus intéressant. On l'a appelé l'état supérieur de repos (*the elevated condition of repose*). Quand elle est dans cet état, elle a le sentiment qu'elle est avec le Christ, qu'elle participe à sa vie éternelle et à son omniscience. En général, elle se penche

en arrière et ferme les yeux. En même temps, elle ne perd pas contact avec ce qui l'entoure et entretient une conversation animée avec ceux qui sont auprès d'elle. Quand elle revient à son état normal, il semble qu'elle s'éveille d'un profond sommeil. Elle ne se rappelle plus rien de ce qu'elle a dit dans cet état supérieur de repos.

« Les déclarations qu'elle fait dans cet état sont extrêmement frappantes. Voici ce que dit le Dr. Waitz, un des nombreux évêques qui l'ont visitée : « Quand elle est dans l'état dont nous venons de parler, elle répond à toutes les questions qu'on lui pose avec la promptitude et l'assurance les plus étonnantes, comme quelqu'un qui est bien familier avec les faits. Tout lui paraît clair pour elle et dans son voisinage immédiat. » Pas mal de visiteurs pourraient citer nombre de cas où elle a fait preuve d'une connaissance surnaturelle. Quant à moi, je n'ai rien expérimenté qu'on puisse classer dans cette catégorie. Cependant, j'ai été grandement frappé de la manière dont elle a pénétré dans l'esprit de ma vie personnelle, la première fois que je l'ai vue dans cet état, après une messe de communion.

« On pourra demander : où en est-on du contrôle scientifique des phénomènes de Konnersreuth ? A ce point de vue, il n'y a malheureusement rien de nouveau. Que la stigmatisation de Thérèse soit réelle ainsi que ses visions, en tant que faits d'expériences, il ne peut guère y avoir de doute. Mais la stigmatisation en elle-même et par elle-même n'est que le développement excessif de phénomènes qui nous sont connus et qu'on peut produire en partie expérimentalement. Le problème le plus difficile à résoudre est celui de la nourriture et aussi, quoique à un degré moindre, celui des langues étrangères que Thérèse entend dans ses visions.

« Thérèse a vécu trois ans sans nourriture (en dehors des saintes espèces qu'elle reçoit chaque jour à la communion). Le P. Naber nous a dit que, peu à peu, les évacuations naturelles ont cessé.

« Un homme de science regarderait cet exposé comme un conte de fée, et l'on doit reconnaître que cette histoire de Thérèse vivant sans nourriture rend sceptique et porte à regarder tout le mystère de Konnersreuth comme une supercherie. Mais, avant de prononcer un jugement si sévère, on doit se rappeler un

fait bien connu, à savoir le contrôle qui a été fait pendant quinze jours, en 1927. Il faut se rappeler que le poids de la stigmatisée n'avait pas diminué. (Voir *Revue Apologétique*, juin 1928, p. 716.)

« On doit admettre jusqu'à ce jour qu'on ne peut faire la preuve d'une supercherie quelconque. Bien au contraire, ceux qui ont visité Konnersreuth et qui connaissent exactement la situation, ont de la difficulté à comprendre comment la fraude — si fraude il y a — pourrait persévérer.

« Dans la situation actuelle de Thérèse, il est impossible pour elle de recourir à une supercherie sans le consentement de ses parents. Et même si les parents y consentaient — tous ceux qui les connaissent les croient incapables de cette conduite —, on ne peut concevoir quel motif les pousserait à agir de la sorte. L'intérêt du simple paysans catholique est concentré sur les phénomènes réels, les stigmates et les visions ; or, ces phénomènes sont évidents.

« ...Il est très vraisemblable que les parents de Thérèse envisagent ces faits comme un vieux paysan de Konnersreuth qui fut interrogé sur ces faits et qui répondit : « Je ne puis pas com-« prendre pourquoi les gens qui viennent ici se tourmentent au « sujet de cette question. Pour nous, cela ne change rien à l'af-« faire que Resl se nourrisse ou ne se nourrisse pas. Elle vit dans « un autre monde et n'a pas besoin de nourriture. Nous remer-« cions Dieu de ce que Resl est une femme bénie de lui, de ce « qu'elle vit dans notre petit coin de l'univers et ce qu'elle peut « prier pour nous. » Bien plus, les parents de Thérèse ne désirent pas qu'on fasse du bruit au sujet de leur fille et ils n'essaient pas, comme on l'a dit, de tirer de l'argent de cette situation. Voici un fait caractéristique : quand Mme Neumann apprit que toutes les visites à Konnersreuth étaient interdites pendant quelque temps par l'Ordinaire de Regensburg, elle fut enchantée et s'écria : « Dieu merci ! nous pourrons encore une fois garder « notre maison et notre fille pour nous ! » Thérèse elle-même regarde toute publicité comme un ennui et préférerait en être délivrée...

« Il nous est agréable de mentionner une déclaration de Otto Seydl, le médecin bien connu de Waldsassen, qui a étudié tout à fait à fond le cas de Thérèse, qui l'a soignée depuis 1918 jusqu'à

l'époque de la stigmatisation et qui a dirigé l'enquête de contrôle en 1927. Il a déclaré l'année dernière (1930), comme témoin, sous la foi du serment : « Les phénomènes de Konners-
« reuth sont inexplicables au point de vue médical. »

« D'autre part, cette question est d'une telle importance au point de vue scientifique que nous devons exiger les preuves les plus strictes. Nous comprenons que les parents de Thérèse ne désirent pas un nouvel examen, mais nous espérons qu'on pourra leur persuader de permettre une nouvelle enquête scientifique, faite sous le contrôle de la clinique d'un hôpital d'Université et non catholique.

« Nous réservons notre jugement jusqu'à cette enquête... Tel que le cas se présente aujourd'hui, nous pouvons dire seulement : on n'a pas expliqué d'une manière satisfaisante que la santé de Thérèse soit bonne et qu'elle vive sans nourriture. C'est pourquoi nous espérons que l'on fera des recherches ultérieures et qu'elles donneront la certitude, d'une manière ou de l'autre.

« Le fait que Thérèse parle des langues étrangères est encore un mystère sans solution ; la science a été incapable de fournir aucune lumière à ce sujet.

« Après ma première visite à Konnersreuth, un philologue de réputation mondiale, le professeur Bauer, de Halle, a publié un exposé de ses recherches personnelles au sujet de l'araméen parlé par Thérèse. Il a écrit : « Il n'y a pas de doute qu'il res-
« semble au véritable araméen, tel qu'on le parlait probable-
« ment au temps de Jésus-Christ. » Bauer suppose que le professeur Wutz a suggéré l'araméen à Thérèse ; mais la supposition donne lieu à une objection capitale : même en faisant la part la plus large à la suggestion, même si l'on envisage l'hypothèse d'une personne qui aurait l'habitude de lire dans la pensée (*even if the hypothesis of mind reading be considered*), il reste encore quelque chose d'inexpliqué.

« En outre, l'araméen n'est pas la seule langue étrangère que Thérèse entend quand elle a des visions sur des sujets historiques. Le Dr. Gerlich, dans le grand ouvrage qu'il a écrit sur son cas, mentionne l'hébreu, le grec, le latin, le français et le dialecte français parlé dans les Pyrénées. Il serait prématuré de don-

ner une opinion sur ce sujet. Nous devons attendre de nouvelles recherches. »

The Catholic World, octobre 1931.

Le lecteur estimera prudente l'attitude du Dr. Kristian Schjelderup et jugera comme lui qu'il convient d'imiter la réserve de l'autorité ecclésiastique dans cette affaire délicate.

II. *Notes de Littérature.* **L'Empire de la Paix,** par Albert Bessières. Editions Spes.

C'est une chance que le P. Bessières prenne parfois des vacances et qu'il aime la montagne. Le P. Bessières est l'auteur de quelque vingt volumes ou brochures de la plus enviable variété, qui vont de la spiritualité au roman, en passant par des « discours de combat » — Ecole unique, Action catholique, etc... — Voici qu'il a passé des jours de détente dans la Suisse valaisane ; il en a rapporté un livre plein de fraîcheur — c'est tout indiqué ! — sous le vaste titre : *L'Empire de la Paix.*

Il ne faudrait pas se laisser égarer par ce titre, à un moment où le mot « Paix ! Paix ! » est agité de divers côtés, parfois comme une arme paradoxale, dans les journaux, les meetings, les assemblées. Aussi bien un sous-titre modeste nous apprend que l'Empire de la paix, dans les vacances du P. Bessières, c'est « l'empire des neiges ». C'est pourquoi l'auteur a pu laisser à la chancellerie un « imprimatur » qui n'aurait pas eu d'emploi au seuil des sentiers de la montagne suisse.

Il y a un peu de tout mêlé dans le livre du P. Bessières, parce que la fantaisie de l'auteur, à l'exemple de la plume de Mme de Sévigné, « s'en va, la bride sur le cou ».

Il y a des pages de poète, cela va sans dire ; il y a des renseignements de botaniste et d'un botaniste qui doit être rudement fort, car certains paragraphes sont tellement remplis de noms de fleurs que l'on serait tenté de les prendre pour des bouquets, ou des pages d'herbier. Il y a des notes de touriste, d'un touriste qui aime la montagne, les solitudes altières et solennelles, qui aime

les beautés inviolées qu'il faut conquérir par l'effort, l'audace, la hardiesse périlleuse des ascensions rares.

En passant, l'auteur cite de belles pages du pape Pie XI, du temps où l'abbé Achille Rutti faisait de mémorables ascensions, dont il a laissé des récits. Ce sont des récits, ce sont des « élévations » — si l'on ose risquer, par jeu, le mot — que tous les alpinistes ou pyrénéistes devraient lire, parce qu'ils y trouveraient non seulement l'apologie de l'alpinisme, mais encore l'alpinisme apologiste.

Mais le P. Bessières touriste ne cesse pas, même en vacances, d'être moraliste, d'être polémiste et polémiste d'une verve assez drue, la verve éloquente et âpre de celui qui sait manier, à propos, le fouet de la satire : il faut lire le récit de l'Armaillé Joss, récit dans lequel l'affreuse misère morale des « heureux de ce monde » est mise en contraste avec le simple bonheur des montagnards. Toujours le soupir nostalgique de Virgile : *O fortunatos nimium sua si bona norint...*

Enfin dans ce livre qui joue un peu « aux quatre coins », comme il convient en période de délassement, il y a un chapitre qui n'est pas loin d'être une merveille, une pure merveille d'art, de finesse, de poésie : c'est le chapitre intitulé « Mémoires d'une perdrix blanche ». Le mystère des nids y est décrit avec les mots simples et bien placés qui sont en accord avec les éternelles beautés de la nature.

...« Le ciel était doux, la terre fraîche ; le soleil riait parmi les rubans moirés des ruisseaux et les grands espaces blancs des montagnes. »

Voici l'aube : les dernières petites étoiles se sauvaient du jour, au fond du ciel ; le soleil qu'on ne voyait pas encore émiettait ses rayons sur les neiges lointaines, leur donnant une couleur de pain... Mon cœur bondissait sous mes plumes comme une source sous les mousses... »

Puis la noble sensibilité humaine apparaissant sous la fiction dans une courte phrase comme celle-ci : « Le cœur léger porte aisément un lourd fardeau », ou encore celle-ci : « J'ai gardé ma joie, car la tristesse use les forces... »

N'oubliez pas, mon Père, chaque année, d'aller un peu en vacances !

Pr. Testas.

III. Belle figure et grande œuvre[1]

La belle figure, c'est celle de Mme de Riou, née d'Aigneaux, châtelaine de l'Isle-Marie, veuve de bonne heure comme sainte Chantal, fondatrice de la communauté du Bon-Sauveur de Pont-l'Abbé au diocèse de Coutances, puis religieuse et enfin supérieure. La grande œuvre, c'est la communauté qui, depuis lors, continue de se développer sous des supérieures aidées de médecins et d'aumôniers dont la silhouette est toujours délicatement tracée, et malgré des épreuves, des incompréhensions, des vexations racontées en toute vérité, mais sans acrimonie. Vraiment, des ministres et préfets de notre dernière monarchie, du « roi des Français » sont bien au-dessous de tel ministre et de tel préfet de notre république d'après-guerre et presque au niveau des gens du combisme.

Ce livre pourrait être comme d'autres du même auteur couronné par l'Académie française pour les qualités de la forme, par l'Académie des sciences morales puisqu'elle favorise tout ce qui met en relief les grandes œuvres de bienfaisance. Quelques-uns des premiers chapitres consacrés à la primitive histoire de l'Isle-Marie et des familles qui l'ont habitée, pourraient être signalées à celle de nos académies qui s'intéresse à toute évocation du passé lointain, mais plus encore que tous ces suffrages de « sous la Coupole », il en est un que l'auteur sera fier d'avoir mérité. Dans cette histoire du Bon-Sauveur, M. Lecacheux, celui qu'on appelle « un Prêtre », reconnaîtrait certainement un fils de son esprit. Elle est bien de la même école que la vie de M. Gilbert.

C'est une belle page de bonne apologétique vivante, en même temps de la véritable histoire. Elle ne peut que faire aimer la religion inspiratrice de si belles figures et de si grandes œuvres.

V. L.

1. Par Désiré AUBRY, in-8°, [illegible] p. Imprimerie Notre-Dame, Coutances, 20 francs.

IV. « Der Grosse Herder », « Le Grand Herder[1] »

Il suffit d'ouvrir le premier volume de cette merveilleuse encyclopédie pour se rendre compte de l'immense travail scientifique qu'une pareille œuvre a exigé de la part de l'éditeur, des auteurs et jusqu'au dernier collaborateur technique. Surtout si l'on considère que ce travail a été mené à terme dans cette atmosphère d'inquiétude morale et de trouble qui caractérisent l'Allemagne moderne, on ne peut manquer d'être saisi d'étonnement et d'admiration reconnaissante pour l'effort apporté en commun au progrès de la science chrétienne.

Il est impossible de parcourir tout le contenu de ce volume aux 1.696 colonnes. Citons-en seulement quelques articles. Tels par exemple ceux sur les littératures égyptienne, arabe, assyro-babylonienne et de même celui sur la poésie allémanique. Il faudrait encore attirer l'attention sur l'érudition et la netteté avec lesquelles ces questions sont traitées. Les auteurs ont su, tout en évitant les excès de longueur, donner des aperçus précis, clairs de toutes les parties essentielles de la matière exposée. D'ailleurs tout le long du livre il semble que l'éditeur aussi bien que ses collaborateurs ont toujours eu le souci de dire en peu de mots le plus de choses possibles. Leurs efforts ont certainement été couronnés de succès.

Si l'on passe dans un autre domaine que celui de la littérature, on remarquera des articles, tels que l'Ascèse et l'Esthétique, dignes de tous éloges. Nous voudrions aussi signaler quelques planches artistiques hors texte, par exemple : la nébuleuse d'Andromède, le Bietschhorn dans les Alpes Bernoises, la flore alpestre, le buste de la reine Nofretete, le paysage des Cordillières en Argentine, etc., etc. La netteté et le coloris de ces planches ne laissent rien à désirer.

Bref, dans le domaine de la science catholique, l'éditeur Herder apporte une belle et bonne œuvre nouvelle et qui mérite les plus grands éloges. La publication des 12 volumes et de l'Atlas qui les complétera demandera cinq ans. Ainsi le promettent les auteurs et éditeurs. En ces sortes de choses, les Allemands sont ponctuels.

IVAN KOLOGRIVOF, S. J.

1. Dictionnaire Encyclopédique en 12 volumes, édité par Herder et Cie à Freiburg-en-Brisgau. Vol. 1er (A-Battenberg).

V. Pour les Jeunes[1]

Les Jeunes du Rouergue sont dignes d'envie : leur aumônier a la parole entraînante, l'âme ardente. M. l'abbé Mendigal a voulu que d'autres Jeunes puissent profiter de ses exhortations, et les aider ainsi à gravir « la rude montée » qui, par delà les égoïsmes débilitants, mène jusqu'aux sommets de l'apostolat. Le livre conviendra particulièrement, croyons-nous, à l'élite des groupes ruraux de l'A. C. J. F.; beaucoup de jeunes prêtres seront heureux de pouvoir se mettre à l'école de M. Mendigal : ils apprendront de lui quel langage vivant, concret, et pourtant élevé, il faut parler aux Jeunes, quel enthousiasme l'éducateur doit s'efforcer de leur communiquer pour l'idéal chrétien, quels sacrifices il ne doit pas craindre de leur demander.

M. Mendigal livre en finale à l'admiration des Jeunes ce qu'il appelle le « miracle jociste ». Peut-être, en recherchant les causes du succès de la J. O. C. — celles du moins qui se trouvent ici-bas, — sera-t-il amené à souligner davantage certaines nécessités de l'apostolat moderne. Ainsi, le « miracle jociste » ne se réalise pas par la simple « pêche à la ligne », toujours nécessaire, mais radicalement insuffisante : il faut transformer le milieu de travail, renouveler l'atmosphère morale que respirent les Jeunes pour que l'apostolat individuel soit efficace et aboutisse à des résultats durables. D'autre part les militants jocistes ne deviennent pas des apôtres parce qu'ils répondent à une invitation à réfléchir ou à étudier pour se livrer *plus tard* à l'action, mais parce qu'ils se dévouent *immédiatement* à une organisation conquérante et éducatrice qui les prend tout entiers. Ils se forment par l'action et pour l'action ; et c'est en appliquant la doctrine de l'Eglise qu'ils acquièrent, mieux que des formules abstraites sur ses requêtes sociales, le sens profond de la Charité du Christ. Ce sont les nécessités d'une action adaptée et immédiate qui les amènent à réfléchir et à se faire des convictions vivantes. Par cette compénétration de la doctrine et de la vie se forment de jeunes chefs pour qui la doctrine a toute sa valeur de vie.

M. CHAIGNON.

1. Louis MENDIGAL, *La rue montée des Jeunes*. Editions Rex, Louvain, 1931, et Paris, Librairie de la Jeunesse catholique, 14, rue d'Assas.

VI. Initiatives pastorales. — Suggestions de la Commission sacerdotale de la Croisade eucharistique[1]

Le sujet d'étude proposé à la Commission sacerdotale, de décembre dernier, était le suivant :

« Comment rendre plus éducatifs les saluts du Saint-Sacrement qui clôturent habituellement les après-midi de patronage du jeudi. »

Voici quelques suggestions qui ont été proposées :

1° Soigner tout particulièrement l'entrée des enfants dans l'église ou à la chapelle.

Pour cela, mise en rang bien faite, par section, par exemple. Le cadre et la discipline influent considérablement sur les dispositions d'âme des enfants. Pour éviter la bousculade, à l'arrivée, on suggère de faire entrer les enfants comme en procession, en leur faisant chanter un cantique français bien connu par eux.

Exiger des génuflexions bien faites. Combattre cette manie de certains de faire un signe de croix en même temps qu'ils mettent le genou en terre, d'où déséquilibre fâcheux pour le bon ordre. Les habituer à regarder le tabernacle en faisant la génuflexion.

2° Varier les chants du Salut.

Les chants se réduisent souvent à l'O Salutaris, Monstra te esse matrem, Laudate dominum.

Même pour ces chants, afin d'éviter la routine, il serait bon de les traduire, d'en expliquer le sens, de les faire répéter afin qu'ils soient chantés avec ensemble.

Sans avoir une maîtrise régulièrement constituée, ne serait-il pas possible dans beaucoup d'œuvres de grouper un certain nombre d'enfants ayant une voix juste et qui, dispersés au milieu de leurs camarades, entraîneraient l'ensemble ?

Après quelques répétitions de ce genre, il est facile de prendre pour le début : *Adoremus aeternum* ou la première et la dernière strophe de l'*Adoro te*, *Rorate cœli*, l'*Adeste fideles*, l'*Attende* selon le temps liturgique.

Pour le chant à la Sainte Vierge, on peut leur apprendre le *Sub tuum*, le *Salve Mater*.

1. Nous empruntons ce compte rendu à l'excellent bulletin du *G.E.S.* de Paris, janv. 1932.

De même pour les « Tantum », il serait bon d'avoir deux ou trois airs à sa disposition afin de varier un peu.

Liturgiquement, on peut, après le salut, chanter un cantique français comme : « Jésus, doux et humble de cœur. » Rien n'empêche d'ailleurs de varier les paroles en les adaptant aux enfants :

Jésus, Jésus, mon Maître et mon Sauveur, je vous adore en cette hostie.

Jésus, Jésus, je m'offre à vous, que tout en moi vous appartienne,

Jésus, Jésus, vous savez tout, vous savez bien que je vous aime.

Jésus, Jésus, qui m'avez tant aimé, je vous promets de mieux souffrir, de mieux me vaincre.

Jésus, Jésus, qui m'avez tant aimé, accordez-moi de vous rester toujours fidèle, etc., etc.

3° L'un des moyens qui a été suggéré consiste, après l'O Salutaris par exemple, de faire faire aux enfants une sorte de visite au Saint-Sacrement, dialoguée ou personnelle.

a) Prononcer quelques phrases courtes que tous les enfants répètent ensemble ou bien une prière litanique, les enfants répétant toujours la même formule, et la première partie variant par exemple :

Pour tous nos péchés, les enfants : Pardon, Seigneur Jésus, pardon.

Pour toutes nos fautes de désobéissance, les enfants : Pardon, Seigneur Jésus, pardon.

Pour nos prières mal faites, les enfants : Merci, Seigneur Jésus, merci.

Pour toutes les grâces que vous nous avez accordées aujourd'hui, les enfants : Merci, Seigneur Jésus, merci.

b) On pourra faire prier également pendant quelques minutes, les enfants en silence, en leur suggérant les actes d'adoration, d'amour, de repentir qu'ils feront intérieurement. A la condition de ne pas trop prolonger, cette manière de prier se révèle très formatrice pour l'enfant.

PETITE CORRESPONDANCE

POUR ÉTUDIER LE PROBLÈME DE L'APPRENTISSAGE

Q. *On nous demande une « bibliographie » à ce sujet.*

R. Nous l'empruntons à la *Documentation catholique*, 19 décembre 1931.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

BRY (G.), (6e éd., revue par E. H. PERREAU), *Les lois du travail industriel et de la prévoyance sociale*, Paris, 1931.

DALLOZ, *Code du travail*, 5e éd. avec supplément 1930.

GIDE (Ch.), *Cours d'économie politique*, 10e et 8e éd., 2 vol., Paris, 1930-1925.

PERREAU, *Cours d'économie politique*, éd. 2 vol., Paris.

PIC (P.), *Traité élémentaire de législation industrielle*, 6e éd., Paris, 1930.

RAYNAUD (B.), *Précis de législation industrielle*, éd. Paris.

— *Code du travail*, Paris, 1921.

SCELLE (G.), *Précis élémentaire de législation industrielle*, Paris, 1927.

OUVRAGES SPÉCIAUX

BARDE (G.), *Le préapprentissage* (thèse, Paris, 1920).

BUSSIÈRES (Dr M.), *L'apprentissage, son aspect social et ses relations avec la démographie*. Saint-Armand, 1925.

Conférence patronale de l'apprentissage (10 à 12 septembre 1925). Compte rendu des travaux, Paris, 1926.

DASSONVILLE. *Le contrat d'apprentissage et son régime légal* (thèse, Caen, 1904).

— *La formation des professionnels par la profession* (Action populaire, 1922).

DRUOT (M.), *L'apprentissage*, Paris, 1926.

Enseignement technique et apprentissage. Compte rendu des travaux de la deuxième Conférence interprofessionnelle de l'apprentissage (13 au 15 décembre 1928), Paris, 1929.

LABBÉ (E.), *L'apprentissage et la taxe d'apprentissage*, Paris, 1928.
— *Rapport sur l'enseignement technique* (Université du travail, contral d'apprentissage, Chambres de métiers, etc.), Lille, 1922.
LAHY (J.), *La sélection psychophysiologique des travailleurs*. Paris, 1927. 1927.
MARCELIN (J.), *La bataille autour de l'enseignement professionnel. A propos de l'apprentissage*. Paris, 1927.
Questions de l'apprentissage. Les initiatives catholiques (Action populaire, Reims).
ROUX-PARASSAC (E.), *A propos de l'enseignement technique. La question de l'apprentissage. L'école-atelier*, Lyon, 1918.

REVUES

Notes parlementaires de la *Revue trimestrielle de droit civil*. 1927, 563 ; 1928, 527 ; 1929, 527.
Questions pratiques de législation ouvrière (MM. P. PIC et J. GODART) continuées depuis 1929 par le *Recueil de droit commercial et de droit social* (MM. P. PIC et R. PICARD), *passim*.
« La formation professionnelle dans les ateliers de la *Revue internationale du Travail*, 1925, 1, 743.
HIERNAUX (J.), « La crise de l'apprentissage et l'enseignement technique » (*Mémoires de la Société des ingénieurs civils de France*, oct.-déc. 1923).
KERN (E.), « L'apprentissage » (*Bulletin de la Société des ingénieurs civils de France*, oct.-déc. 1923).
LESTRA (A.), « La taxe d'apprentissage » (*Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*, 1927, p. 369).
— « L'enseignement professionnelle libre et la taxe d'apprentissage » (*Bulletin de la Soc. gén. d'éducation*, 1927, p. 561).
SOURIAC (A.), « La taxe d'apprentissage » (*Revue catholique des Institutions et du Droit*, 1928, 24).
TOUSSAINT (H.), « La taxe d'apprentissage » (*Bull. de la Soc. gén. d'éducation*, 1928, 611).

DROIT COMPARÉ

« L'apprentissage dans l'industrie du Japon » (*Revue internationale du Travail*, 1926, 2, 763).
« La formation professionnelle dans la sidérurgie et la métallurgie au Danemark » (*Revue internationale du Travail*, 1926, 1, 801).
« La formation professionnelle et l'enseignement technique dans l'Etat libre d'Irlande » (*Revue internationale du Travail*, 1929, 1, 85).

Voir une bibliographie plus abondante des GRANDIN, *Bibliographie générale des sciences juridiques*, t. 2, pp. 28-60 ; 1er supplément (1926), pp. 69-70 ; 2e supplément (1929) pp. 42-43.

REVUE DES REVUES

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 26 septembre 1931. — *La question scolaire en Hollande. La péréquation financière entre l'enseignement public et l'enseignement privé* (1913-1923).

3-10 octobre. — *Action catholique et fascisme. Quelques épisodes du conflit.* Avant les accords de Latran (1922-1928) ; après les accords de Latran (1928-1930).

17 octobre. — *La IIIe semaine catholique internationale de Genève:* la cérémonie de Notre-Dame à Genève ; les conférences.

REVUES DES SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Studies. An Irish Quarterly Review. — Septembre 1917. — Cornélius Lucey, *Le Mystère de la souffrance.* — Herbert Thurston, *La fondatrice de la théosophie.* Jugement sévère, mais juste sur Helena Petrovna Blavatsky née Hahn.

The Month. — Septembre 1931. — C. C. Martindale, *Mère Gertrude du saint Sacrement.* 1822-1904. — Joseph Keating, *Le seul dogme de l'Anglicanisme:* la transsubstantiation est une erreur. A propos des théories du Dr Barnes, évêque anglican de Birmingham.

Revue Thomiste : — Juillet-novembre 1931. — Dom Lottin, O. S. B. : « *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental* ». Etude de textes permettant de conclure que l'influence de saint Jean Damascène a été sur ce point très restreinte, même sur saint Thomas, tant en raison de l'impuissance de la langue latine à rendre certaines expressions grecques que « du respect un peu routinier » dont on entourait les formules augustiniennes. — E. Garrigou-Lagrange : « *Hasard ou finalité ?* » dialogue entre Aristote et un sophiste de bonne composition. Etude classique de la question, un peu trop classique même, par son caractère trop technique et trop rationnel. Mais elle met bien en relief les tenants et aboutissants de cette question. — Ed. Janssens, « La coutume, source formelle du

droit, d'après saint Thomas d'Aquin et Suarez ». La pensée de ces deux philosophes sur cette question est étudiée et composée de façon très pénétrante. Les raisons d'être de leurs divergences de vue sont bien marquées, de même que leur apport respectif à la doctrine adoptée par le droit canon qui, fait curieux, n'a sanctionné la façon de voir de saint Thomas, que grâce à l'intervention de Suarez.

Nouvelle Revue théologique. — Décembre 1931. — Pierre CHARLES, *Les Hymnes catholiques et la théologie.* — « Dans cet article, nous voudrions indiquer, par un ou deux exemples, comme on sonde un terrain, la richesse théologique de nos vieilles hymnes traditionnelles, et montrer que dans ce domaine on peut très légitimement appliquer, pour l'embellissement de la connaissance de foi, l'antique principe de la *Lex supplicandi.* »

P. HENDRIKX, *Le Problème de l'Eglise dans le protestantisme hollandais.*

A. HAYEN, *Les Laïques sont-ils d'Eglise?* — « Dans un sens que l'usage n'a pas consacré, mais que ne condamneraient pas, sans doute, les théologiens, tout chrétien, clerc ou laïque, membre du Christ et fils de son royaume, est « d'Eglise », est « ecclésiastique ». C'est ce qu'affirme, à propos du rôle apostolique de tous les fidèles, la définition même de l'Action catholique, telle que Pie XI l'a proposée bien souvent : « La véritable Action catholique, écrivait-il, par exemple, le 30 juillet 1928, telle que nous la voulons et telle que nous l'avons définie à plusieurs reprises, c'est *la participation des laïques à l'apostolat hiérarchique.* »

Cette définition, pas plus que les documents qu'elle rappelle, n'est une simple protestation contre le laïcisme et ses prétentions tyranniques ou persécutrices. Elle est encore et surtout une magnifique illustration du dogme de l'Eglise. Aussi faut-il étudier l'Action catholique à la lumière de ce dogme pour en pénétrer la vraie nature, découvrir ce qu'elle a d'essentiel et s'expliquer pourquoi le Pape la proclame ausi ancienne que l'Eglise, indispensable même à sa vie normale, pourquoi il en fait son œuvre à lui et prend avec tant d'énergie sa défense et sa direction. C'est pourquoi nous voudrions, dans le présent article, rapprocher et éclairer l'une par l'autre la doctrine théologique de l'Eglise universelle, visible et hiérarchique, et cette vaste organisation d'apostolat, laïque à la fois et hiérarchique, que constitue, en elle, l'Action catholique. De ce rapprochement jaillit — qu'on nous passe le mot — une éloquente leçon d'*ecclésiasticisme :* pas de véritable apostolat, pas de vie chrétienne, pas de participation au Christ en dehors de l'Eglise et de la soumission, au moins *in voto*, à sa hiérarchie. »

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Novembre 1931. — M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Projet d'introduction à une étude critique de la connaissance.* — Th. DEMAN, *Un jugement théologique sur la pré-*

tendue insoumission de Jeanne d'Arc à l'Eglise. — « Parmi les pièces qui forment le procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc, la *Recollectio* de Jean Bréhal, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, se recommande à l'attention des théologiens. Ce mémoire fut composé en 1456, à la demande des commissaires apostoliques députés par Callixte II à la revision du procès de 1431, en vue de préparer la conclusion de leur enquête. L'auteur, inquisiteur de France et maître en théologie, y confronte méthodiquement avec les doctrines théologiques et la législation ecclésiastique, et non sans tenir compte des consultations que l'on avait précédemment provoquées de la part d'hommes compétents, jurisconsultes et théologiens, les griefs divers imputés à Jeanne d'Arc. Pour ce caractère technique, les historiens n'ont guère étudié la *Recollectio :* et parce qu'elle traite d'un cas historique, les théologiens n'y ont pas recouru.

Comme l'insoumission à l'Eglise fut le principal des griefs imputés à Jeanne d'Arc, Bréhal en a fait l'objet d'une étude attentive. Il nous a semblé utile de signaler quelle théologie de l'Eglise à cette occasion il a mise en œuvre. Elle concerne précisément les rapports de l'autorité ecclésiastique avec l'inspiration privée : problème redoutable, où sont engagés concurremment les droits de l'ordre social et les libertés de l'âme en commerce avec Dieu. Les théologiens d'aujourd'hui apprendront peut-être avec intérêt comment l'un des leurs résolut ce débat au XVe siècle. »

The Ecclesiastical Review. — — Novembre 1931. — James L. Connolly, *La bénédiction du saint Sacrement.* Son histoire et l'état actuel. — Thomas A. Daly, *Missions pour les non catholiques.*

Bulletin de Littérature ecclésiastique. — Juillet-octobre 1931. — *Un cas de mythomanie historique bien documenté : Adémar de Chabannes* (9888-1034).

Après une longue interruption, Louis Saltet reprend l'étude critique commencée sur les faux d'Adhémar de Chabannes, relatifs à saint Martial. C'est là un cas de mythomanie historique bien caractérisé et exceptionnellement bien documenté.

« Sur le personnage historique qu'est saint Martial, évêque de Limoges, probablement au IIIe siècle, Adhémar soutenait la thèse suivante en deux articles : 1° saint Martial n'a pas été seulement apôtre de Limoges ou de la Gaule, c'est-à-dire *relative ;* il a été apôtre *absolute et simpliciter*, comme les Douze, et disciple du Christ comme eux. — 2° Par conséquent, il a droit à la liturgie et à l'office des apôtres. Ces deux articles constituent ce qu'on appelle la thèse de l'*apostolicité de saint Martial*, la seule qui soit en cause ici et qui est démontrée injustifiée.

« Parmi les textes anciens qui affirment l'apostolicité de saint Martial, on peut distinguer d'abord les trois suivants :

« 1° Une lettre prétendue du pape Jean XIX (1024-1033) à Jordan, évêque de Limoges, et à tout le clergé des Gaules ;

« 2° Un édit prétendu d'Aymon, archevêque de Bourges (1031) ;

« 3° Un canon prétendu du concile de Bourges du 1er novembre 1031.

« Quant à leur contenu, ces trois textes sont de fond identique. Par trois autorités, qui sont le pape, l'archevêque de Bourges et le concile de Bourges, ils veulent inculquer la thèse fausse de l'apostolicité, telle qu'elle vient d'être définie.

« Quant au caractère littéraire de ces *trois textes, il est maintenant démontré que ce sont des faux* et que tous les trois ont été *composés par* **Adhémar.** »

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Dossiers de l'Action populaire. — 10 novembre 1931. — René Moreux, *Les tâches nouvelles des industries et des syndicats maritimes.* — *La formation sociale des élèves de nos collèges libres :* formation chrétienne et éducation sociale, éveil du sens social, comment l'éveiller ; le rôle des surveillants. — *Les assurances sociales après un an d'expérience. Quelques constatations d'une caisse primaire.* « En somme, cette première année d'exercice donne ici des résultats vraiment encourageants. Il semble que l'on peut conclure qu'avec des modifications — urgentes assurément mais non essentielles — que seules la pratique et l'expérience peuvent inspirer, la loi des assurances sociales est viable et destinée à diminuer dans une large mesure les terribles risques de la vie des travailleurs. »

M. de Ganay, *La rationalisation et l'agriculture* (suite et à suivre). — C. A. R., *Le restaurateur de la Chine nouvelle,* Sun-Yat-Sen, le père de la patrie.

— 10 décembre. — Victor Dillard, *Vienne la Rouge : l'école.* Dans le numéro du 25 décembre : *La protection socialiste de l'ouvrier.* — M. E. ,*Les secrétariats sociaux : les principes, l'histoire, la pratique.* Suite dans le numéro du 25 courant. A suivre. — M. de Ganay, *La rationalisation et l'agriculture.* — *Les consultations de nourrissons de l'Action sociale de Seine-et-Oise.* — Von Nell Breuning, *Les problèmes économiques devant la Société des Nations.*

— 25 décembre. — L. Berne, *En face de l'actuel ordre social : la nécessaire sévérité.* L'impasse, l'issue. La solution, la vraie, celle que propose l'Eglise. — Lebret. *La situation matérielle, morale et religieuse des marins français.* A suivre.

Chronique sociale de France. — Novembre 1931. — A. Lugan, *La crise économique aux Etats-Unis.* — Vic. génér. Lebaut, *Un grand évêque : Mgr Gibier, évêque de Versailles.*

— Décembre. — Eug. Duthoit, *Vers la Semaine sociale de Lille.* — J. Chaine, *Les lois sociales du Deutéronome.* — A. Lugan, *La lutte pour le triomphe économique aux Etats-Unis.* — Cardinal Liénart, *Le but de l'Eglise, son programme social.* Discours prononcé le 15 novembre dernier à Troyes à la fête chrétienne du travail.

REVUES DE SPIRITUALITÉ

La Vie spirituelle. — 1er septembre 1931. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Comment devons-nous nous abandonner à la Providence?* — R. BERNARD, *Notre-Dame des Sept-Douleurs.* — Et. HUGUENY, *Notes de Direction. Les deux amours.* L'auteur nous apprend à nous comporter de telle sorte « que notre amour humain ne se dégrade pas en *vilain amour*, mais s'épanouisse en *bel amour*.

— 1er novembre 1931. — H.-D. NOBLE, *L'intimité du ciel:* « Telles sont les perspectives que nous promet la vision béatifique: elle nous livre les secrets de Dieu. Notre charité sera donc exaucée dans son désir: être uni à Dieu, en le connaissant intimement. » — Pierre CHEMINANT, *Pour mieux lire l'Ecriture Sainte.* — F. FLORAND, *La « petite voie » de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.*

— 1er décembre. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le cœur eucharistique de Jésus et le don parfait de lui-même.* — R. BERNARD, *L'Immaculée Conception. A noter de sages réflexions sur l'acte de la présentation de Marie au temple.* « Bien que nous ne soyons pas absolument fixés sur les détails de cette démarche ni sur les conséquences qu'elle eut pratiquement pour l'enfant, une tradition respectable nous permet de retenir et d'augurer l'essentiel. De très bonne heure la petite Marie eut la volonté et obtint de ses parents la permission de « se présenter » officiellement à Dieu dans le seul lieu de la terre où il reçût alors un culte véritable et où se rassemblât son vrai peuple. Il n'est pas nécessaire de penser que Marie ait quitté tout à fait ses saints parents qui habitaient du reste, selon beaucoup de vraisemblance, à l'ombre même du temple. Mais on doit croire cependant qu'elle donna à sa présentation tout le sens d'une profession religieuse et d'une totale consécration au service du Seigneur. Il est loisible de la considérer à partir de là, comme passant le meilleur de ses années d'enfance et d'adolescence dans la fréquentation des écoles ou des cérémonies du saint lieu. »

J. PÉRINELLE, *Notes de direction.* — F. FLORAND, *La « petite voie » de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.*

Zeitschrift für Aszese und Mystik. Troisième numéro de 1931. — Henrich BLEIENSTEIN, *Nicolas Paulus* (mort le 29 janvier 1930 à l'âge de 76 ans), *un maître de la vie intérieure.* — Josef SCHMIDT, *La lumière pratique surnaturelle et son absence.* — Victor CATHREIN, *La dévotion* (die Andacht): ce qui est essentiel, ce qui est accessoire. — Ferdinand BAUMANN, *La vénération du cœur de Jésus envisagée comme « Résumé de la religion et guide vers la perfection ».*

— Quatrième numéro de 1931. — Emil DORSCH, *La vision de Dieu dans la mystique.* — Karl WILD, *Les grâces mystiques de prière dans la vie du P. Wilhelm Eberschweilers*, S. J. — Wilhelm RECKER, *Les fondements théologiques de la pratique de l'expiation.* — Heinrich BLEIENSTEIN, *Ce qui reste des écrits de saint Jean Berchmans.*

BIBLIOGRAPHIE

PASTORALE

Ch. Dhuin, **Et Jésus dit...** Arras, Librairie Brunet, 12 francs.

Bon et utile commentaire homélitique des Evangiles des dimanches et principales fêtes de l'année.

R. P. Roupain, **Sur les pas de Jésus,** 4e série. Desclée. 13 fr.

Recueil de méditations, très développées, suivies de lectures très actuelles, et enrichies de notes copieuses, ce nouveau volume se recommande à nos confrères du ministère qui ne manqueront pas de l'utiliser à la fois pour leur vie intérieure et la prédication.

LITURGIE

Un professeur de Séminaire, **La Joie dans l'année liturgique.** Coll. La Prière et la Vie liturgique. Aubanel fils aîné, Avignon. 7 fr. 50.

L'auteur nous donne une des meilleures réponses qu'on puisse faire à ceux qui prétendent que le catholicisme a tué la joie; tout au long de l'année liturgique, il nous met sous les yeux les prières si nombreuses qui ont pour objet de développer dans les âmes la pure et divine allégresse.

BIOGRAPHIES

Fl. O. Noll, **Eugénie Bonnefois,** Téqui, 10 fr.

Biographie pittoresque et émouvante d'une enfant de la « balle » qui aux prises elle-même avec la misère se fit l'institutrice et l'apôtre des petits forains.

MISSIOLOGIE

L. Canisius, **Aux Avant-postes du monde slave.** 12, rue des Récollets, Louvain.

Soixante ans d'apostolat assomptionniste en Bulgarie.

De la Côte des Esclaves aux Rives du Nil, par une religieuse missionnaire. Epilogue de Georges Goyau. Vitte.

La plume claire mais précise, souvent pittoresque et toujours édifiante

d'une Sœur missionnaire de Notre-Dame des Apôtres nous entraîne tour à tour dans les divers postes missionnaires, orphelinats, hôpitaux, collèges, où, sous le ciel africain, se dévouent les vaillantes religieuses de cet Institut. L'ouvrage bien illustré de photographies variées et préfacé par un maître révélera à plus d'un un aspect peu connu de l'expansion chrétienne en terre d'Afrique.

VARIÉTÉS

Geneviève LECOMTE, **L'ambulance après la guerre.** I. N. S. A. P., Arras, 5, boulevard de Strasbourg, 10 francs.

Simple récit romancé qui a le mérite d'aborder un problème réellement posé pour tant de jeunes filles après la guerre : celui de l'adaptation aux conditions nouvelles de l'existence, de l'équilibre à trouver entre la recherche fiévreuse du plaisir et les devoirs austères imposés par les difficultés de la vie. L'auteur bien intentionné manque évidemment de vigueur et d'expérience.

S. G. Mgr COSTES, **Le malade dans l'antiquité.** Société anonyme des Editions de l'Ouest, Angers, 1930.

Conférence donnée à la Section angevine de l'Union catholique du Personnel des Services de Santé, dégageant l'origine chrétienne du dispensaire et de l'hôpital.

Jean LE TRÉCORROIS, **Les déviations du Parti démocrate populaire.** 40 francs. In-4°. Chez l'auteur, à Livry (Seine-et-Oise).

Attaque habile contre un parti politique auquel l'auteur préférait évidemment jadis l'Action française avec laquelle il se complaît à le comparer.

S'il dit de bonnes choses, si le P. D. P. n'est réellement pas tout à fait sans reproches, on se rendra facilement compte qu'il ne peut dire que de bonnes choses, en voyant la liste de ses oracles.

La passion relativement contenue a pourtant plus d'une fois influencé et faussé le raisonnement. Par ex. : p. 29, 2e colonne, tout le dernier paragraphe se comprendrait si l'orateur attaqué avait dit que ses amis s'abstiennent d'un certain nombre de formules qui sont de nature à froisser ou à peiner ceux de ses camarades qui lui viennent des partis *de droite.* Il avait dit pourtant : qui nous viennent des partis *de gauche.*

Le second exemple vient de la page 37, 2e colonne. On reproche au parti d'être plus démocratique qu'il n'est catholique. Et la preuve en est que s'il a su éviter des compromissions trop à gauche qu'on serait heureux de lui reprocher, c'est sous le coup de certains avis du Cardinal Maurin, ou de l'Encyclique de S. S. Pie XI sur l'éducation. Vraiment

si ces interventions du Cardinal et du Pape améliorent comme on le dit la vie du groupe et l'empêchent de céder à ses tendances innées qui seraient plus démocratiques, c'est que le parti est ou veut être au moins aussi catholique que démocratique. N'est-ce pas dire qu'on veut se servir contre lui de ce qu'il y a de bon, comme de ce qu'il y a de moins bon.

Si le P. D. P. cherche des alliances là où l'auteur de la brochure ne voudrait pas, la brochure par son ton ferait facilement croire qu'il n'est pas facile de s'entendre avec les partis animés de l'esprit qu'elle reflète. Et il y aurait circonstance atténuante pour le P. D. P.

V. L.

Le Problème social aux Colonies. Compte rendu de la Semaine Sociale de Marseille, Chronique sociale de France, Lyon, Vitte, Lyon, et Gabalda, Paris, 640 pages, 30 francs.

En prenant place dans la collection, déjà si riche, des comptes rendus des Semaines sociales de France, ce nouveau volume y ajoute un élément d'inestimable valeur.

C'est la première fois que les Semaines Sociales entreprennent une étude méthodique du « Problème Social aux Colonies ». Par une coïncidence frappante leur choix est intervenu au moment où le malaise colonial, en certaines parties du monde, tournait à la crise aiguë, posant ainsi, tout d'un coup, même aux esprits les plus inattentifs, la question des relations entre les nations colonisantes et les peuples assujettis. L'actualité et l'importance du sujet ne pouvaient manquer de susciter un intérêt très vif dans les milieux où l'on fait profession d'étudier les questions coloniales. Nul n'ignore que l'expérience des praticiens n'a pas résolu tous les problèmes si nombreux et si graves qui dominent l'expansion coloniale. On était donc curieux de voir comment les Semaines Sociales se comporteraient dans un domaine où les difficultés de principe laissent plus d'un esprit désemparé.

La lecture de ce compte rendu démontrera, une fois de plus, que l'effort du corps professoral des Semaines Sociales sait se tenir à la hauteur des sujets qu'il embrasse. Toutes les faces de ce problème si vaste ont été mises en lumière et pénétrées d'un regard à la fois très informé des faits et très à son aise dans le recours aux principes invoqués. Certains de ces cours, comme ceux relatifs à la légitimité et aux devoirs de l'expansion coloniale, sont des merveilles de clarté et de sens judicieux ; d'autres, comme ceux qui imposaient un retour sur l'histoire, ont l'intérêt de pages absolument neuves ; d'autres encore, comme ceux qui tentèrent de comprendre la mentalité des races non chrétiennes, sont des modèles de psychologie pénétrante ; d'autres enfin, comme ceux consacrés aux solutions possibles, sont marqués d'une prudence et d'un esprit pratique qui méritent la louange.

A côté des cours scientifiques, des conférences et des méditations fournissent à l'âme des lecteurs des points de vue élevés qui l'aident à se hausser jusqu'au désintéressement que l'œuvre civilisatrice implique de la part de tous ses coopérateurs.

Des « notes et impressions au jour le jour » permettent de reconstituer le cadre et l'atmosphère si particuliers d'une session des Semaines Sociales.

Voilà un livre qui, malgré le nombre de ses pages, sera avidement lu, et qui restera un document d'études souvent consulté.

F. Cavallera, **Précis de la doctrine sociale catholique.** Un volume in-8° écu de 380 pages, 18 fr.; franco 20 fr. Paris, Editions Spes, 17, rue Soufflot.

L'auteur ramène à quatre parties l'exposé de la doctrine sociale de l'Eglise : I. Notions générales ; II. Vie familiale ; III. Vie économique et professionnelle ; IV. Vie nationale et internationale. Une bibliographie choisie et abondante termine le volume.

Ce précis vient particulièrement à son heure au lendemain de l'Encyclique *Quadregesimo anno*. Par la sûreté de la doctrine, écho de l'enseignement des Papes, des théologiens et des meilleurs sociologues, par la modération du jugement et le souci de bien distinguer ce qui s'impose à tous, et ce qui peut être librement discuté, par la préoccupation de mettre en lumière les problèmes importants de l'heure et d'en caractériser avec netteté et justesse les éléments par la clarté de l'exposition, ce Précis est appelé à rendre de précieux services aussi bien aux membres des Cercles d'Etudes qu'aux hommes d'action, désireux d'avoir toujours sous la main un manuel bien informé et digne de confiance.

Il contribuera efficacement à répandre sur des questions délicates et très discutées des clartés utiles et à dissiper bien des préjugés.

Olivier Leroy, **Les Hommes-Salamandres.** Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain, avec une lettre de Charles Journet. Un volume de 96 pages, 7 francs.

Le corps humain a-t-il pu, mis dans les flammes, échapper à leur morsure ? Le folklore, l'hagiographie nous l'affirment : la physique, la biologie haussent les épaules. Avec une liberté d'esprit qui donne à ses conclusions une force singulière, M. Olivier Leroy reprend ce curieux problème où il s'efforce de n'introduire que des données historiques.

« En général, écrit l'auteur, ce qui éloigne beaucoup d'esprits des ouvrages consacrés aux questions de ce genre, c'est que ceux qui en écrivent trahissent un violent désir que les faits soient réels, soit pour servir une théorie, soit, plus largement, pour satisfaire leur esthétique de l'univers. »

Il est peu probable qu'on fasse un pareil reproche à l'auteur des *Hommes-Salamandres*.

Après son travail si remarqué sur la *lévitation*, M. Leroy nous apporte ici une contribution précieuse, par son caractère critique et concret, à l'étude du merveilleux.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

HOMMAGE

A M. L'ABBÉ BRUNO DE SOLAGES

Nos lecteurs auront appris avec joie la nomination de M. l'Abbé Bruno de Solages au rectorat de l'Institut catholique de Toulouse. Sans composer un panégyrique, d'ailleurs inutile, la Revue Apologétique *tient à offrir tout amicalement ses félicitations à son ancien rédacteur en chef. Nous sommes heureux d'avoir cette occasion de lui dire combien nous lui restons reconnaissants de l'œuvre accomplie durant son passage trop rapide parmi nous. Nos lecteurs n'ont certainement pas oublié les articles remarquables de pénétration et de vigueur que l'abbé Bruno de Solages a consacrés ici à des questions de la plus haute actualité, intéressant tout à la fois la pensée, l'apostolat et l'action catholique. Pendant cinq années de labeur assidu, toujours surnaturel, il a voulu faire de notre revue l'instrument et l'organe de ces causes essentielles. Nous sommes convaincus que son rectorat ne manquera pas d'imprimer un puissant élan aux sciences ecclésiastiques et que l'Institut catholique de Toulouse verra s'épanouir nombre d'initiatives heureuses et fécondes.*

LA REVUE.

LA VOIE QUI MÈNE AU CHRIST [1]

Dans la nuit obscure, le branle-bas solennel des cloches, l'Eglise ruisselle de lumière, les fidèles se tiennent dans un silence tout joyeux. Ce sont les matines de Noël. Le mystère de Bethléem se renouvelle sur l'autel : « Le Christ vient de naître pour nous. Venez, adorons-le ! »

Je suis un solitaire au milieu de tous les autres, solitaires comme moi. Un abîme infranchissable me sépare de mes semblables. Certitude effrayante : je suis, ou plus précisément : je ne suis pas les autres ; je suis moi. A moi seul, je forme un monde distinct, un ensemble de forces ? Non ! Le maître de ces forces ? Non encore, mais pourtant celui qui devrait l'être et qui, ne l'étant pas, a la guerre au-dedans de soi. Un Moi qui n'est pas en paix.

Là-haut, les étoiles poursuivent leur course. Elles savent où elles vont. Ou plutôt : elles ne le savent pas. Elles sont simplement attirées. Où ? Je n'en sais rien. Nul ne le sait. Pourquoi ce monde des étoiles là-haut ? Je n'en sais rien. C'est comme un monde de fantômes.

Et la nature qui dort sous la neige ? Est-ce pour moi qu'elle est là ? Non. Même si je n'étais pas là, même si

1. Ces pages constituent le dernier chapitre d'un nouvel ouvrage de K. ADAM, prof. à l'Université de Tubingue (auteur du « *Vrai visage du catholicisme* » qui a été accueilli dans tous les milieux avec une faveur si marquée). Cet ouvrage, traduit par M. RICARD, directeur du Séminaire S. Sulpice d'Issy, sera publié dans la collection « *La vie chrétienne* », chez Grasset, sous le titre : « *Le Christ, notre frère* ».

nul homme n'était là, les fleurs ne s'en épanouiraient pas moins au printemps. La nature qui m'environne n'est donc, elle aussi, qu'un monde de fantômes. Je suis seul.

Il ne me reste que le trouble et la contradiction, la volonté et en même temps l'impuissance de savoir, le devoir faire et l'impuissance de faire. En mon être se croisent des milliers de lignes. Toutes se prolongent au-delà de moi, au loin. Où est-ce que je vais ? D'où est-ce que je viens ? Ce que je sais : je n'étais pas hier et demain je ne serai plus ! Une étincelle qui brille, une vague qui s'évanouit, un son qui se perd !

Et voici que de l'autel j'entends : « Un enfant nous est né, un fils nous a été donné... » Cet *enfant dans une crèche* n'est pas un enfant comme les autres. Il est Dieu, l'Infini, la Toute-Sagesse, la Toute-Bonté, la Toute-Puissance, le Dieu innommable, le mystère, Dieu de la majesté et des merveilles. Dieu — un enfant ? L'Infini — dans des langes ? Le Dieu innommable — un enfant juif, Jésus de Nazareth ? Nulle lèvre n'avait encore osé exprimer pareille audace. Non, ce n'est pas audace qu'il faut dire, c'est témérité, c'est même blasphème.

Pourtant, si c'était vrai ? *Si* un Dieu existe, ai-je le droit de lui demander des comptes, de régler ce qu'il a et ce qu'il n'a pas le droit d'être ? Mes pauvres pensées ne s'évanouissent-elles pas comme de la poussière devant celles de Dieu ? Quand Dieu paraît, toutes les règles de mon expérience ne tombent-elles pas ? Il ne m'appartient donc pas de dire si vite : c'est absurde ; un Dieu-homme c'est un blasphème.

Il ne m'appartient pas de le dire parce que c'est Dieu qui se fait homme. Or, dans les puissances infinies de sa pensée et de sa volonté toutes les possibilités raisonnables, même celles de Bethléem ne sont-elles pas contenues ? Pourquoi, si Dieu veut se manifester à moi, ne lui serait-il pas possible de se manifester sous la forme d'un *Enfant ?* L'extraordinaire, le prodige n'est pas que Dieu se manifeste

sous la forme d'un enfant, c'est qu'il se manifeste à moi.

Supposé que Dieu veuille s'unir à la nature humaine — et qui peut l'empêcher de le vouloir ? — Comment pouvait-il le faire autrement que là où l'être humain commence, dans le sein d'une vierge ?

Et supposé que Dieu, en se faisant homme, voulut sauver l'humanité entière, y compris les petits et les faibles — et cela ne dépend évidemment que de lui — le prodige de Noël ne devait-il pas être assez simple et assez pauvre pour se graver dans le cœur de tous les enfants des hommes ? La pauvreté et l'humilité ne sont-elles pas précisément la parure naturelle de la Divinité sur la terre ? La pourpre et la soie d'un berceau princier n'auraient-ils pas voilé la majesté de Dieu ?

« Merveilleux mystère chrétien que cette descente de Dieu dans l'obscure et humide prison du sein d'une femme de charpentier ! Merveilleuse naissance d'un Dieu dans une étable ! Comme ces mystères de la foi chrétienne répondent bien à ce que déjà notre raison pouvait attendre de la manifestation la plus profonde de Dieu lui-même sur son Etre » (Scheler, vom Ewigen im Menschem [L'éternel dans l'homme]).

Non, ni cet *enfant* ni ses pauvres langes ne sont pour me déconcerter ni même pour me gêner. Si Dieu voulait venir à nous, n'est-ce pas ainsi qu'il devait faire ?

Mais l'a-t-il voulu *effectivement* ? Venir à nous ? L'Infini, celui qui remplit les cieux, a-t-il voulu venir dans cette petite planète qui s'appelle la Terre ? La Sainteté, la Perfection même, vers nos péchés ? l'Eternel, dans notre temps, au temps de l'empereur Auguste, lorsque Cyrinus était gouverneur de la Syrie ?

Ici, vraiment, plus d'explication ni de subtilité, c'est le grand mystère, le Prodige. On croit ou on refuse de croire. Dieu a tellement aimé le monde qu'il a livré pour nous son fils unique, voilà le message de Noël. Il faut croire Dieu

capable de cette chose si invraisemblable : livrer son Fils unique.

Foi audacieuse, hardie, sans mesure. Quiconque a cette foi croit fermement : 1) qu'il existe un Dieu personnel, 2) que ce Dieu a un Fils, 3) et — ceci est le plus fort et le plus audacieux — que ce Dieu, heureux dans son Fils, se penche vers la poussière que nous sommes, l'aime tellement qu'il ouvre les profondeurs de son Etre. Il recouvre de cette poussière son propre Fils, pour que ce Fils puisse la sauver.

Pareille foi est-elle encore *confiance en Dieu ?* N'est-elle pas plutôt la pire des *incroyances*. Incroyance qui mêle la divinité à la poussière et à la boue qu'elle va même jusqu'à diviniser ? Incroyance pleine donc d'égoïsme et d'orgueil. De fait, parler d'un Fils de Dieu fait homme ne serait-ce pas le plus insolent orgueil et la pire incrédulité si... c'était un *homme* qui l'ait dit ? On ne pourrait se dresser avec assez d'indignation et de vertueuse colère en face de pareille prétention.

Mais si c'est un *Dieu* qui l'affirme ? Si Dieu nous aime tellement qu'il se donne lui-même à nous par son Fils ? Est-ce que mon respect de Dieu et la conscience de ma propre indignité doivent me faire, malgré tout, repousser la crèche et dire : Seigneur, éloignez-vous de moi parce que je suis un pécheur ? Ne serait-ce pas laisser voir à travers les trous de ma misère un orgueil répugnant ? Mon prétendu respect ne serait-il pas sotte opiniâtreté ?

Lorsque Dieu m'offre un présent, fut-il extraordinaire, fut-il son propre Fils, mon âme tremblante à la pensée de sa petitesse, mais émue et attirée par son amour, peut-elle faire autre chose que s'écrier du plus profond d'elle-même : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole ? » Autrement, ne serait-ce pas mépriser les dons de Dieu et prétendre dicter à Dieu ce qu'il doit faire ou ne pas faire ? Pauvres hommes déformés, étroits et mes-

quins quand cesserons-nous de nous regarder comme la mesure de tout, même des pensées de Dieu !

Mais l'incroyance ne se borne pas à vouloir régler Dieu. Elle va plus loin, elle s'attaque au *Dieu vivant lui-même,* à son *amour librement créateur*. En murmurant contre la crèche, on prétend atteindre le Dieu vivant, le Dieu personnel, l'Amour qui se donne librement. Car l'amour ne brille nulle part d'une manière si forte, si incroyable et si déconcertante que dans cette sainte nuit de Noël où le Divin apparaît « corporellement » sous la forme humaine.

Dire « Non » à la crèche de Bethléem, c'est en réalité dire « Non » au Dieu vivant. Au fond, ce ne sont pas les langes ni même le Dieu fait homme que rejette l'incrédulité, c'est *ce Dieu vivant*. Il importe de le bien montrer avant d'aller plus loin.

Pourquoi l'incrédulité refuse-t-elle d'admettre un Dieu vivant ? Est-ce une vraie *négation* ou seulement une recherche dans le doute, peut-être même dans le désespoir ?

Lorsque l'incrédulité parle, lorsqu'elle lance un « Non » coupant et froid, c'est vraiment un refus de croire, un hautain : Je *veux* ne pas croire. On commence par la volonté de ne pas croire, la pensée réfléchie ne vient qu'après.

Pourquoi l'incroyant *ne veut-il pas* admettre un Dieu vivant ?

Précisément, parce que lui-même est un être *vivant*.

Il ne songe pas à rejeter le Dieu philosophique qui explique le monde, pas plus que le Dieu indifférent du déisme. Celui-là, il le supporte. Moins encore se refuse-t-il à admettre le Dieu qui fait partie de la Nature, âme du monde, Esprit ou Volonté du monisme. Sa négation ne s'adresse qu'au Dieu vivant. Pourquoi ?

C'est que Celui qui est la Vie par excellence, la plénitude de vie, ne se laisse pas saisir et dominer. Il vit sa vie. Vie qui, par son infinité même, dépasse toutes les formes de vie dont nous avons l'expérience et, nécessairement donc,

ne se trouve pas dans le cercle de l'expérience humaine, vie que ni les plus puissants télescopes ni les microscopes les plus grossissants ne permettent d'apercevoir et qu'aucune des catégories des philosophes ne peut contenir. Elle ne peut donc être circonscrite ni décrite en termes d'expérience humaine, plus plus qu'assimilée, ou introduite, dans aucune des formes de notre pensée. Oui, vie qui, un beau jour, à tout moment, peut s'introduire dans le monde de notre expérience et y apporter du nouveau, un nouveau commencement, dérouter ainsi toutes les prévisions et tous les calculs d'une science déterministe. Vie qui élève des prétentions, manifeste des exigences, ne laisse pas l'homme à son propre domaine, vient introduire dans le sanctuaire le plus intime de ses aspirations un « tu dois » catégorique, menaçant ainsi l'autonomie et l'indépendance humaines.

L'incrédule ne veut pas d'un Dieu *vivant*, parce qu'il veut n'appartenir qu'à soi-même, être exclusivement « soi-même ». Enfermé dans son indépendance, il regarde ce Dieu comme un « fardeau ».

Le petit enfant ne prétend-il pas lui-même ne dépendre que de soi-même dans ses jeux ? Il regimbe devant l'idée réfléchie et la volonté ferme de l'homme. Il prétend bien ne suivre que ses petites idées personnelles et son propre plan pour les constructions qu'il bâtit dans le sable.

L'incroyant serait-il donc un enfant ? Non. Il est bien plus encore. Car, non seulement il se *heurte* à une pensée et à un vouloir qui le dépassent, mais il les *repousse*. Ce n'est plus simplement de l'enfantillage, c'est de la folie. Une réflexion calme et posée me montre bien en effet le monde entier comme quelque chose d'inachevé, qui n'est complet et ne se suffit par aucun côté. Partout, j'aperçois des limites, partout des lignes qui soudain s'entrecoupent. Penser, est-ce autre chose que prendre conscience de ces limites, vouloir, est-ce autre chose que s'apercevoir de son impuissance, éprouver un frisson devant les abîmes au bord

desquels le vertige nous prend ? Je suis un composé mystérieux de néant et d'être. Mon action a pour caractéristique essentielle la déficience, la tendance vers le néant. Cela je le vois immédiatement et sans effort, dès que je *me* regarde. Pas n'est besoin d'une philosophie bien pénétrante. C'est ce qui est préliminaire, *sous-entendu* à toute philosophie. Quelle puérilité, quelle sottise de vouloir faire de *soi* la fin dernière et l'explication de tout, de penser, de se comporter, être conditionné et dépendant par essence, comme si l'on était l'absolu !

Et n'est-il pas contraire à la droiture morale d'adopter une attitude morale qui, d'avance, empêchera toute question loyale relative au but dernier et au vrai sens de ma vie de se poser en se raidissant dans le refus d'une vie supérieure à la mienne ? N'est-ce pas une sorte de déification de moi-même coupable, orgueilleuse, menteuse, évidemment contraire à ma nature foncière, une insolence, la révolte d'un esclave ?

Qu'est-ce à dire? Sinon que ma vraie nature me contraint à envisager, d'une manière profonde, intense et loyale la *possibilité* pour ma petite vie d'avoir son origine et sa fin dans une vie primitive pleine et indépendante. C'est l'attitude du croyant, la seule raisonnable et conforme à la rectitude morale.

En admettant la *possibilité* d'un Dieu vivant, l'ai-je déjà atteint ?

Pas encore. Je suis seulement en route vers lui, ou, tout au moins, mon orgueil ne m'interdit pas le chemin qui y mène.

Ce chemin, puis-je m'y engager, le dois-je, y suis-je contraint ?

Cela ne dépend absolument *pas de moi tout seul*. Supposé, en effet, qu'il existe un Dieu vivant, personnel, ne tenant son être que de lui-même, Etre vrai, plein, total, il est évident qu'il n'a besoin ni de moi ni de ma foi. S'il

se fait connaître à moi, ce sera pure bonté et pure grâce de sa part. Ce n'est pas : dois-je croire en lui, y suis-je contraint ? qu'il faut dire, mais : en ai-je le *droit* ? Quand je pose la question d'un Dieu vivant, ce ne peut être normalement qu'une question suppliante : « Seigneur, venez en aide à mon incrédulité ! en d'autres termes : la question de l'existence d'un Dieu personnel n'est jamais d'ordre purement intellectuel et *philosophique*, elle est un acte *moral* et *religieux*. C'est ce qui la distingue, même par la méthode d'investigation, de tout autre question, comme serait celle de la nature de la lumière.

N'apporter à la question du Dieu personnel qu'une curiosité d'ordre philosophique, c'est la transporter dans l'ordre profane, c'est lui manquer de respect et se condamner à ne pas aboutir. S'il existe un Dieu personnel, je ne puis l'aborder que par une étude qui soit une prière, ou mieux par une prière qui soit une étude. Pas d'autre voie pour l'atteindre.

Cette considération nous a déjà fait faire un grand pas. Désormais sont écartés les *obstacles* qui viennent de l'âme et nous empêchent de regarder vers Dieu dans une disposition de docilité. Depuis la philosophie du XVIII[e] siècle, ils sont là qui nous arrêtent. La Raison a soumis à son souverain domaine le cœur et, avec lui, la pensée profonde, la pensée totale, personnelle, tout entière pénétrée de nos forces vitales les plus intimes et les plus fraîches. Elle ne veut plus reconnaître que la pensée qui se borne à établir des rapports et ne porte pas sur l'être.

S'il y a un Dieu personnel et vivant, je suis donc un être créé. Mon être tout entier dépend de Dieu, est en relation avec lui. Je ne puis le trouver que si mon être tout entier, c'est-à-dire ma volonté et ma sensibilité s'y mettent en même temps que ma raison. Mieux encore : à cette recherche, il me faut employer toutes les ressources de mon expérience originelle de la vie, il faut que je me laisse ani-

mer et pousser par le sentiment profond de mon être inquiet à la vue de sa dépendance à tous les points de vue et de son isolement complet, de mon être qui aspire violemment par la loi de sa nature à l'absolu dans l'être et dans le devoir. Chercher Dieu par la seule raison sans y tendre *en même temps* toutes les autres puissances de l'âme humaine serait aussi peu raisonnable que de vouloir sentir toute la beauté d'un Rembrandt avec la seule intelligence. A ce point de vue, l'homme du moyen âge ou de l'antiquité, le primitif même est mieux en mesure de trouver Dieu parce que sa pensée est encore une pensée totale, personnelle et vivante.

Penser ainsi avec tout son être amène à une conception du monde *toute nouvelle.* L'énigme du monde devient une question qui intéresse et qui encourage, ses apparences déconcertantes prennent un sens, son incohérence devient harmonie et unité, ma recherche n'a plus un caractère purement négatif, elle contient quelque chose de positif. Elle n'est plus simplement ergoteuse, critique et inquiète, mais constructive, large et courageuse parce que confiante.

Quand on cherche ainsi, Dieu se laisse découvrir. Des milliers de signes de la *Nature* lui servent pour cela. Par ces multiples indications muettes, j'arrive à le saisir sans hésitation comme la Cause première, comme l'Etre même, comme la Raison première et la Volonté personnelle première.

Suis-je ainsi arrivé au Dieu vivant de la Révélation, au Dieu du mystère de Noël ? Pas encore. Comment l'atteindrai-je donc ce Dieu ?

Pour arriver au Dieu de la Révélation, je n'ai qu'un moyen : *Sa Révélation.* La Nature seule suffit pour m'élever jusqu'à Dieu, mais elle ne fait pas descendre vers moi le Dieu vivant qui me donne sa grâce. Dieu se contente-t-il de se faire connaître à moi de loin par des idéogrammes muets ou bien veut-il de plus se pencher jusqu'à moi d'une manière directe et immédiate, vivante et personnelle, cela

Lui seul peut me l'apprendre. Noël suppose donc le message de Noël. Mais dès que le message existe, la foi aussi. Il me faut donc *croire !*

Vraiment c'est tout autre chose que voir et savoir. Ou plutôt : c'est bien une connaissance et un savoir mais d'un autre ordre.

Si la foi n'était *aucunement* connaissance ni science, mais simple décision sortie des nécessités de mon Etre, abandon voulu de moi-même, sans autre vue ou réflexion, au Dieu fait homme, pour me délivrer des oppositions malsaines qui constituent mon être — opposition du temps et de l'éternité, de la matière et de l'esprit, de la passion et de la raison — elle constituerait un saut désespéré dans un abîme sans fond et non pas un bond sur le terrain solide d'une réalité nouvelle. Si avoir la foi n'est autre chose que « tenir pour arrivé ce qui ne peut arriver » (Gogarten), donc quelque chose de *purement* irrationnel, une abdication devant « la ferme objectivité et immobilité des mots : Et verbum caro factum est », évidemment tout cela donne l'impression d'une manière ingénieuse de se faire illusion, d'une autosuggestion dogmatique ; on ne voit pas pourquoi « l'objectivité solidifiée » des formules magiques les plus anciennes, primitives, n'aurait pas le même pouvoir. Pourtant, si ce n'est pas la simple objectivité du message de Noël comme tel, mais le prodige qui s'y manifeste, de la délivrance, par l'incarnation de Dieu, de notre nature essentiellement désordonnée, si c'est ce prodige qui nous fait croire, la foi n'est plus dès lors simplement irrationnelle. Si je crois c'est d'abord parce que, par ma pensée, je me rends compte de ma fondamentale impuissance, c'est, en second lieu, parce que je perçois son rapport avec le mystère premier qui est Dieu, c'est en troisième lieu, parce que, dans l'incarnation de mon Dieu, je vois mon salut. Ma foi est dès lors pénétrée d'une clarté raisonnable, c'est une foi intelligente.

Peut-elle me suffire ? *Non.* Ai-je le droit de me forcer

à admettre la réalité d'un Dieu fait homme uniquement parce que mon être infirme et déséquilibré le réclame ? Une chose existe-t-elle du fait que j'en ai besoin ? Evidemment non. Le besoin ne suffit pas à créer l'être, mais il nous porte à regarder vers lui.

Ou bien, ai-je le droit de ne pas me poser du tout la question de la réalité de ce mystère de l'Incarnation et dois-je croire précisément parce que ma pensée critique me dit qu'il n'est pas réel ? La foi serait-elle essentiellement « combat », « contradiction » ? Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que le Divin fût non pas seulement essentiellement différent de moi, mais essentiellement opposé à moi, c'est-à-dire que mon être *tout entier* ne fût que péché. Dans ce cas, je n'aurais vraiment rien en moi qui me permît d'atteindre le Divin. Le Divin viendrait se heurter à moi comme la lumière aux ténèbres ; je serais comme un cadavre porté, soulevé par le courant de la vie divine.

Suis-je un cadavre, ne suis-je que péché ? Non. Il y a du péché en moi, mais je ne suis pas péché. Il y a des morts à bord, mais je ne suis pas mort. Il y a bien des oppositions en moi, mais je ne suis pourtant pas pure négation, ni essentielle contradiction. Aussi, ma pensée peut-elle, malgré ses égarements, comprendre la prodigieuse incohérence de mon être, de même que ma volonté, malgré ses nombreuses faiblesses, peut réclamer dans l'homme-Dieu la délivrance de mes contradictions intérieures. La foi à ce mystère ne peut donc pas être une sorte de fleur magique qui pousserait en moi sans y avoir de racines ; elle provient, — et c'est Dieu seul qui peut la faire pousser — de ma capacité naturelle de recevoir Dieu, de ce que les théologiens appelle la *potentia obedientiatis*. C'est pourquoi le nouveau monde de la foi ne s'éveille pas en moi *sans mon concours*, sans ma coopération. Il faut que je me tienne prêt à recevoir le Dieu vivant et, s'il se fait connaître, que je *l'écoute*.

Il se fait connaître par sa *Révélation*. Il n'y a rien là pour

me surprendre ; je dois plutôt m'y attendre de la part d'un Dieu vivant, personnel. Le moyen pour lui de se faire saisir comme l'Etre Souverain, comme le Dieu personnel, ce sera de se révéler d'une manière immédiate et personnelle bien différente de la révélation indirecte par la Nature matérielle.

Aussi, la foi ferme et sincère en un Dieu vivant, personnel, a-t-elle partout et toujours été en même temps une foi révélée. Quand cette révélation se produit, elle constitue évidemment quelque chose de nouveau, d'inconditionné, un vrai *miracle*. La question de la révélation reste toujours la même que celle du miracle. Dans le miracle, éclate par la force des choses la révélation, introduction dans notre monde d'un autre ordre, d'un ordre de réalités supérieures. La question du miracle est *liée* à celle de la réalité d'une révélation et, en allant plus loin encore, à celle du Dieu vivant, personnel. La foi en un Dieu vivant facilite singulièrement la question du miracle et lui donne une tonalité religieuse très particulière.

Si je suis dans *cette* attitude d'esprit, alors le christianisme m'intéresse, je le cherche.

Je m'efforce d'abord de le saisir d'un regard d'ensemble comme un *grand fait*, sans m'arrêter à telle ou telle de ses particularités. Comme tel, je le compare, au point de vue religieux, aux autres conceptions religieuses, dans lesquelles, au cours des siècles, les hommes inquiets ont cherché la satisfaction de leurs aspirations vers la sainteté, vers le Divin. Sa supériorité incontestable, au point de vue religieux et moral, son élévation spirituelle dans les concessions dogmatiques, dans ses prescriptions morales et cultuelles éclate à première vue. Elle brille davantage encore si je fais appel à l'histoire comparée des religions. Dans le christianisme, on respire l'air des cîmes. Rien qui sente une molle sensualité ou une grossière extravagance, mais pas non plus d'espérances trop sublimes et contre nature ni

de hargneuse opposition au monde et à la vie. Réalisation des conceptions les plus hardies, des aspirations les plus délicates, des exigences les plus audacieuses, du dévouement le plus pur. Si l'humanité pouvait et voulait vivre selon l'esprit du christianisme, ce serait le bonheur sans mélange.

Pareille sublimité du christianisme m'invite à m'informer de ses *origines*.

Elles se rattachent à l'apparition d'une personnalité qui — quelles que soient les lacunes de son histoire — représente l'idéal de la pureté, de la sainteté, de la sagesse, de la bonté, de la vaillance, de l'homme parfait. Idéal, à la fois si brillant et si impressionnant et pourtant si simple et si à la portée de l'humanité que celle-ci ne peut plus s'en détacher.

Ce personnage idéal, ses amis et disciples les plus intimes affirment qu'il s'est donné pour le « Fils » du Père et qu'il est allé à la mort avec l'intention bien nette de se sacrifier à titre de « rançon pour la foule ». Ces extraordinaires prétentions de leur Maître, ils les font entrer dans le cadre d'une vie et d'une activité hors de toute proportion commune et vraiment uniques. Ils nous racontent de lui des miracles opérés sur les pécheurs, les malades, les morts. Tels qu'ils nous sont connus, ces miracles ne présentent aucun des caractères charlatanesques et prétentieux de ceux qu'attendaient ses contemporains. Comme autant de traits éblouissants de charité, d'apparitions de la sainteté au milieu des pauvres et des misérables, ils ne paraissent d'ailleurs point des événements isolés dans sa vie, mais plutôt des manifestations de son être intérieur et qu'on ne peut comprendre indépendamment de lui. Ce caractère inouï jusqu'alors, absolument merveilleux de sa personnalité et de son activité se manifeste en tout son éclat dans sa résurrection. Elle ferme le cercle de la vie de Jésus, dont elle fait apparaître la logique interne, le sens, au point qu'on n'en peut comprendre toute la force décisive de conviction

qu'en la rattachant à cette vie. C'est l'ensemble de la personne de Jésus, c'est cette manifestation si solidement historique du Saint, du Touchant, du purement et simplement Grand et Pur qui, seuls, donnent aux récits de la résurrection, scellés du sang de milliers de martyrs, leur place dans l'histoire et, par là même, le pouvoir décisif d'éclairer et d'accréditer à leur tour cette apparition elle-même.

A la lumière de sa vie, la résurrection de Jésus apparaît comme l'Amen solennel, divin de cette vie, comme la solution de l'énigme de sa personne, comme la clef de son mystère.

Cependant, même avec cette garantie, l'homme de bonne foi qui cherche n'est *pas encore au terme de son travail.*

La résurrection est en somme un fait de l'histoire, elle appartient au passé. Pour qu'elle m'intéresse d'une manière personnelle, il faut qu'elle me soit *présente,* — et non pas seulement la résurrection, mais la vie même de Jésus tout entière. Sans quoi, elle ne serait pour moi tout au plus que la constatation faite avec un profond étonnement et respect d'un monde supérieur, merveilleux mais disparu. D'ailleurs, si Jésus était vraiment la manifestation du divin, il faut bien qu'il y ait en lui une force créatrice, divine, un commencement nouveau, un mouvement nouveau, une vie nouvelle qui parte de lui. Il me faut donc du présent, il me faut une *vie divine présente.*

Cette vie divine du Ressuscité, vais-je pouvoir la trouver sur la terre?

Sur la terre, toute vie véritable est une vie créatrice. Car la vie s'allume à la vie (Moehler). Il y a pour elle une tendance nécessaire à se répandre, à prendre de nouvelles formes, à croître tout en conservant son unité organique. Toujours en développement, mais développement toujours dans sa ligne, selon son idée directrice, telle est la vie. Si le Ressuscité, assis à la droite du Père, reste sur la terre avec sa vie nouvelle toute divine, — et, s'il est en effet res-

suscité, il faut bien qu'il reste avec cette vie nouvelle — la vie qu'il est venu apporter au monde ne peut manquer d'être celle d'une unité organique infiniment féconde, celle d'une *communauté* créatrice. Or cette vie nouvelle nous ne la trouverons pas dans un être unique et isolé, mais seulement dans l'immense courant vital d'une grande et sainte unité.

Je vais donc chercher une communauté dans laquelle la vie et la résurrection de Jésus soient un présent créateur, dans laquelle le Jésus historique trouve à se développer dans sa plénitude.

Nombreuses sont les communautés qui se réclament de Jésus et portent son nom. Où Jésus se trouve-t-il entier et dans sa plénitude créatrice?

Le principe qui me guidera dans mon choix ne pourra être que celui de la communauté créatrice, de l'*unité dans la plénitude*. Plus sera abondante cette plénitude, en même temps que plus consciente l'unité, plus sera marquée son originalité et sa fidélité à elle-même dans la plénitude, plus forte sera la garantie d'avoir devant moi une voie réelle, créatrice.

Je jette donc un regard sur le passé, j'examine le présent et je tâche de voir l'avenir. — Rien ne doit rester dans l'ombre.

Aussi bien dans l'espace que dans le temps, celle qui émerge, s'étendant sur le monde entier, c'est l'*Eglise catholique*.

Seule, par la succession ininterrompue et toujours maintenue sans déviation violente de ses papes et de ses évêques, elle remonte à Jésus et à sa communauté primitive. Seule, elle me permet d'obtenir un *contact historique* avec Jésus. Sans elle, le message du Christ thaumaturge et ressuscité ne serait guère qu'une histoire étrange, sublime, mais du passé. Par elle seulement, Jésus, le Christ, d'une présence immédiate, est sans cesse rendu présent par la foi vivante, l'indéfectible espérance et l'ardente charité de milliers de

générations qui, en une seule et immense communauté s'étendant à travers tous les temps et les espaces, comme un *seul cœur*, une *seule langue*, s'écrie vers Jésus : « Vous avez les paroles de la vie éternelle » !

L'Eglise catholique ne se borne pas à reconnaître, à confesser Jésus comme le Christ, elle le *possède*, elle l'embrasse dans ses mystères. Elle sait vivre avec lui dans une union vraie et réelle : Chair de sa chair, Esprit de son Esprit, sa « plénitude », son « corps ». Pour le croyant, Jésus est plus proche, plus familier, plus vivant au plus intime de son âme que sa propre mère ou son propre enfant. Il reste le roi des cœurs aujourd'hui comme aux premiers jours. Nous avons ici la vie créatrice, la vie du Christ ressuscité qui continue sans cesse à se rendre témoignage à elle-même. En me plongeant dans ce courant vital, je touche le Christ lui-même comme l'hémorroisse saisissant le bord de son vêtement, comme Thomas, l'apôtre, mettant ses doigts dans les blessures de Jésus. Le Jésus d'hier devient pour moi le Christ d'aujourd'hui, le Sauveur que, tout comme les apôtres, je puis, pour ainsi dire, voir de mes yeux, entendre de mes oreilles. Toute parole que lui-même prononce : « Esprit et vie ». Par sa vie, qui continue à découler de Jésus, l'Eglise catholique supprime en Jésus le temps et, en sa parole, la lettre. Elle est la vie toujours active et féconde du Ressuscité, elle est le Christ qui se déploie dans l'histoire, elle est la plénitude du Christ.

Et elle est l'*unité* dans la plénitude. Aussi, se garde-t-elle comme une vie, qui coule non seulement en surface, mais en profondeur, toujours maîtresse d'elle-même, se canalise d'elle-même, reste fidèle à elle-même et ne peut donc jamais perdre son propre caractère essentiel.

Par son *unité*, qui persiste, elle se montre la vie *originelle* qui prend sa source dans le seul Esprit-Saint, l'Esprit du Seigneur.

Partout où il y a dualité et pluralité, séparation et schisme, ce n'est plus le pur Esprit de Jésus qui agit, c'est l'es-

prit particulariste de l'homme ; c'est le Moi et le Toi, ce n'est plus le Christ seul. Le pain que j'y change, c'est mon propre pain et non plus ce pain un qui « de tous fait un seul corps ». Toute division, toute séparation de l'unité originelle porte d'avance en elle la marque de ce qui n'est pas divin, de ce qui est simplement humain, de l'égoïsme. L'Eglise catholique n'est pas séparation, opinion particulière, isolement mais communauté dans l'espace et dans le temps, communauté non pas résultant de la somme des individus, ou opinion commune résultant de la fusion des pensées particulières, mais communauté comprise comme un *Etre*, comme une unité transpersonnelle, donnée avant même les individus et par laquelle l'individu est fait membre de la communauté,

Cette unité transpersonnelle puise ses racines dans le seul esprit de *Jésus*, dans la plénitude de sa vérité et de sa grâce créatrice. Cette plénitude se répand avec une luxuriante fécondité comme une mystérieuse force de vie sur tous les peuples et sur toutes les civilisations, là-bas les heurtant, ici les animant, les formant, les pénétrant. Mais, comme elle vient du Cœur de Jésus, elle ne perd jamais ses propriétés, son essence surnaturelle. Ce n'est pas à un grain d'or perdu au milieu des pierres qu'il faut la comparer, mais à un grain vivant qui sait s'assimiler tous les éléments étrangers qui lui conviennent et les employer conformément aux lois de son être pour son développement. A cette essence strictement surnaturelle répond le surnaturel des *pleins pouvoirs* qu'elle exerce. Seules la vérité et la grâce qui se trouvent d'une manière transpersonnelle dans le Dogme, les Sacrements et l'Autorité restent à l'abri des contacts corrupteurs des individus. Les siècles passent, sans cesse de nouvelles générations se lèvent, et pourtant ce n'est jamais Pierre, ni Paul, ni Léon, ni Pie qui pêche et qui baptise, c'est le Christ.

Le principe surnaturel de cette unité agit sur l'organisme *visible* de l'Eglise tout entier jusque dans le plus menu dé-

tail. L'unique Christ prie pour l'unique Pierre visible, afin que sa foi « ne vacille pas » et c'est sur cet unique Pierre visible que repose toute l'Eglise visible. Il porte et garantit l'unité. Par lui elle arrive à une réalisation visible et à une manifestation qui tombe sous les sens. Il administre le « pain un » qui fait de tous un seul corps.

Ainsi ma foi au mystère de Noël est dominée par cette auguste trinité : Dieu — le Christ — l'Eglise.

Dieu se manifeste à ma connaissance et à ma conscience par la nature. Mais qu'il se communique à moi par un acte de libre amour passant par dessus toutes les simples relations de la nature, je le sais par Jésus-Christ, en qui Dieu a apparu sous la forme humaine.

A ce *Christ*, à la foi et à l'appréhension dans leur ensemble des forces surnaturelles qui éclatent en lui, j'arrive d'une manière sûre et directe — et non pas simplement indirecte, au moyen de l'étude des documents — par la vie qu'il a fait naître *dans l'Eglise*. Cette vie, par son unité, sans cesse créatrice, témoigne continuellement qu'elle est l'œuvre authentique de son Esprit vivificateur, qu'elle est sa « plénitude ». Parce que j'ai l'Eglise pour mère, j'ai Dieu pour Père. (S. Cyprien.)

Qui vit *en dehors* de la communauté vivante catholique est donc un solitaire, un isolé. Et cela, quand même il serait dans des « communautés » d'hommes qui ont la même foi que lui. Ces communautés reposent sur la volonté d'hommes qui ont établi une certaine unité, elles sont des créations dues à des nécessités humaines, des formations humaines et non une fondation de l'Esprit du Christ.

Cet esprit ne peut évidemment agir que conformément à sa nature au cours de son développement historique, c'est dire qu'il ne peut se manifester et s'affirmer que comme une communauté créatrice, une unité, une charité, le « Corps du Christ ». Il n'existe pas d'autre révélation de

lui. *Toute* séparation, toute formation de groupe au cours de l'histoire s'avère étrangère à cet Esprit. C'est une végétation spontanée, ce n'est pas une plantation de Dieu. Tel un organe séparé du corps. Il peut encore, pendant quelque temps, vivre et fonctionner par des moyens artificiels, mais il ne saurait évidemment jamais reprendre la vie ni même en donner l'impression.

L'Esprit souffle bien où il veut. Il va chercher l'un ici, l'autre là, individus isolés, il va chercher les juifs et les païens, mais il agit toujours comme l'*Esprit de charité et de communauté* qui pousse à l'unité pleine, complète des frères. Jamais l'Esprit du Christ ne peut être dans une communauté qui se serait dressée *contre* l'unité et la charité primitives. En sorte que même le chrétien qui appartient à une communauté reste solitaire et isolé. Une lampe placée dans une chambre la remplit de sa clarté, mais elle laisse aussi passer quelques-uns de ses rayons à travers la fenêtre jusque sur la rue obscure, ainsi la communauté de l'Eglise catholique, toute pénétrée de la grâce du Christ, et illuminée par elle, laisse passer quelques rayons qui éclairent un peu le chemin de ce chrétien. Il vit de l'Eglise qu'il combat. Si elle venait à disparaître, les clartés qui s'en échappent disparaîtraient également comme une planète dont le soleil s'éclipserait.

Combien plus isolé encore celui qui, complètement seul, prétend *ne compter que sur soi* pour trouver son chemin. Par méthode, il se met en garde contre toute pulsation du Christ vivant, total, et il s'imagine pouvoir, par les seuls documents primitifs, morts, arriver à une certitude réelle. Que dirait-on de l'homme qui, pour se faire une idée de la richesse et de l'éclat du printemps, détournerait délibérément ses yeux devant sa brillante végétation pour ne les fixer que sur les feuilles jaunies tombées à terre. Question et recherche vraiment longues, pénibles, absolument sans issue, dès lors. C'est une lutte désespérée avec Dieu, qui devient parfois sa fin à elle-même, sorte de match entre

Dieu et l'homme, pour voir si Dieu parviendra à le forcer à croire. Ou bien encore, Dieu semble un problème ou même une énigme dont la solution serait pour l'homme la tâche de sa vie, comme si le sort de Dieu dépendait ainsi de l'homme ! Jeu de Prométhée ! parfois absurde et indigne et — malgré tout le sérieux qu'on met dans la pose — jeu sénile ou puéril. Nous ne sommes pas Prométhée et, le serions-nous, Dieu ne se laisse pas ravir son feu ! De fait, nul ne fait autant de bruit autour de Dieu et nul ne le trouve si peu que ces lutteurs solitaires « avec Dieu ».

Le catholique n'est jamais seul. Il ne s'enfuit jamais dans le désert de sa pensée pour chercher et tenter Dieu. Il vit de la plénitude, de la communauté de ceux en qui le Christ se continue.

Aussi, tant qu'il ne se laisse pas entraîner hors de cette communion par le tourbillon insensé de la vie ou par celui plus insensé encore de la pensée « autonome », est-il garanti contre l'idée de commencer par effacer complètement les manifestations sans cesse renouvelées de l'action de Dieu dans son Eglise qui vit dans la foi du Christ, et d'exiger ensuite avec effronterie que Dieu, s'il veut se faire reconnaître, veuille bien écrire à nouveau son nom sur le tableau bien nettoyé de la connaissance humaine.

Son attitude spirituelle est toute différente de celle de l'égoïste moderne : sentiment profond de son insuffisance foncière, respect des données de la nature et de l'histoire, sens vécu de la Sainteté, de ce qui nous dépasse, expérience d'un pouvoir purifiant, élevant, béatifiant d'une vie conforme au pur esprit chrétien, surtout contact de la charité par sa foi à la « communion des saints » de tous les temps et de tous les lieux. Tout cela l'empêche de laisser entrer en lui le doute foncier et complet. Le catholique est l'homme qui affirme. Son attitude fondamentale, au lieu d'être une attitude de négation et d'opposition, est acceptation du réel, elle est positive. Positive en prenant de la plénitude,

du tout de son Etre personnel comme de l'unité fermée, intransigeante de la communauté.

Aussi, sa foi, reposant sur cette plénitude, n'est-elle ni quelque chose d'exorbitant ni un incertain tâtonnement, mais un fait fondamental de sa vie spirituelle, un ferme « oui », le repos dans la vérité.

D'autre part, se représenter ce repos dans la vérité, qui caractérise la vie spirituelle catholique, comme le fait d'un esprit paresseux qui accepte docilement et passivement la révélation proposée par l'Eglise, serait se méprendre totalement. Précisément, parce que le catholique fait de sa foi un acte non seulement de son intelligence, mais de son être *entier*, il met dans sa foi le meilleur de lui-même. Elle est un « oui » dit au Dieu vivant qui se manifeste par son Fils dans son Eglise, mais un « oui » porté par une véracité absolue, dit avec respect, humilité, amour, grandeur d'âme. Elle constitue donc un vigoureux effort moral.

Se contenter d'admettre par tradition et habitude les vérités de foi ne serait pas s'élever jusqu'à la foi catholique. Une telle foi ne différerait en rien, par sa manière, de celle qui consiste à accepter et à continuer des traditions et des usages purement humains. La foi est une action qu'il faut renouveler aujourd'hui, demain, sans cesse.

La foi du catholique pourra être atteinte par l'esprit de contradiction qui souffle des régions du Rationalisme négateur et stérile. Ce sera, peut-être alors, un combat sévère qui tendra toutes ses forces, combat *autour de Dieu*, mais jamais *contre Dieu*, combat qui pousse violemment Dieu hors de l'âme afin que, après s'être efforcé de débarrasser l'âme de Dieu, on puisse enfin traiter à fond cette question sans aucune idée préconçue. L'Eglise, sa mère, le tient trop affectueusement dans ses bras, il est trop plongé dans le courant de la vie qui circule par la communion des saints pour qu'il puisse se poser la question de la légitimité de la foi autrement qu'en partant de ce courant de vie dans et par la communauté. La question qu'il se posera, les recher-

ches qu'il instituera seront toujours celles d'un amour vécu, qui cherche, qui éprouve le contact avec l'Eglise vivante. Toujours, la grâce de la foi accordée à l'Eglise du Christ apportera assez de lumière et de force dans son âme pour le préserver des réponses et solutions fausses.

En définitive, la foi catholique repose-t-elle sur l'*Eglise seule?*

Si on entend cette question dans le sens du *fondement dernier de certitude* de la foi, d'après les explications précédentes, on ne sera pas exposé à prétendre — ce qui serait une erreur — que le catholique pourrait légitimement trouver dans son Eglise *visible* le dernier et décisif motif de sa foi. Communauté visible, l'Eglise infaillible conserve, témoigne, explique, défend la foi en Dieu vivant qui s'est révélé dans le Christ, mais elle ne la porte pas dans ce qu'elle a de plus profond. *L'Esprit du Christ* seul, qui anime l'Eglise vivante et, en un sens plus profond, *l'Esprit de Dieu*, voilà en qui je crois et me confie. C'est la vue de toutes les forces qui soulèvent, élèvent, approfondissent, remplissent mon intelligence, ma volonté, mon cœur ; en un mot, mon être tout entier, forces vitales qu'on sent dans cet organisme doctrinal et sanctifiant visible qu'est l'Eglise, forces que j'interprète — avec ma loyauté — comme la manifestation d'une vie véritablement divine. En définitive, ce n'est pas à l'Eglise visible que je crois, mais à Dieu qui, par le Christ, opère dans son Eglise. Je crois Dieu à cause de Dieu.

Comment puis-je savoir que c'est *Dieu?* Je ne l'ai jamais vu. Comment puis-je dire : c'est Dieu?

En considérant la manière très spéciale, défiant toutes les explications purement « naturelles », dont le christianisme et l'Eglise se présentent à moi, je conclue — selon la marche dessinée plus haut — avec la certitude d'un *jugement digne de foi :* il faut qu'il y ait un Dieu — à moins que tout aboutisse à l'absurdité. C'est là une certitude pu-

rement *naturelle*, c'est-à-dire une connaissance ferme et assurée que me donne ma raison lorsqu'elle considère sans idée préconçue l'ensemble des données de la nature et de l'histoire.

Il ne m'est pas possible d'admettre que, derrière tant d'aspirations et d'efforts sérieux pour atteindre la vérité, tant d'intelligence et d'esprit, une telle abondance de signes et d'attestations, tant d'élévation et de pureté, tant de richesses spirituelles et de bénédictions, il n'y ait définitivement qu'une erreur et une formidable illusion. Que l'illusion des apôtres et de tous les autres témoins de la foi retombe sur *Dieu lui-même ;* que, derrière le monde des apparences, il n'y ait qu'une lourde absurdité ; que mon être, qui veut pénétrer jusqu'aux plus secrets mystères, ne soit qu'une énigme douloureuse. Tout cela, je ne puis le croire. Ce serait un saut absurde dans le chaos, ou plutôt dans le néant. Ce serait la négation de moi-même, la divinisation de l'absurde, le délire de l'univers.

Ma certitude *naturelle* de l'existence d'un Dieu qui entre en contact avec moi dans le christianisme de l'Eglise repose donc, en dernière analyse, sur un postulat. Elle est une exigence de ma nature intelligente et morale.

Mais ma foi est *beaucoup plus* qu'un tel postulat tout pénétré de pessimisme et de scepticisme. Elle est une vue, une expérience, vue certaine bien que « comme à travers un miroir ». (I Corinth. XIII, 12.) Les réalités surnaturelles de la foi, je ne les saisis évidemment pas dans leur essence, mais je les devine, je les sens dans leurs opérations, dans l'incomparable pureté, dans la profondeur et la force avec lesquelles « l'Esprit lui-même témoigne à notre esprit que nous sommes les enfants de Dieu ». (Rom. VIII, 16.) Je les sens même en dehors de moi dans « l'odeur de vie qui donne la vie » (cf. 2 Corinth. II, 16) qui s'échappe du caractère sacré des mystères de l'Eglise, de l'inviolable intégrité de son dogme, du sérieux de sa discipline, et de tant de formes vivantes de sainteté. Il m'est donc possible, dans

une certaine mesure, *d'expérimenter* ma foi. Plus je m'efforce de vivre consciemment de l'Evangile, plus s'accroît ma certitude expérimentale qu'il « est force de Dieu en vue du salut pour quiconque y croit ». (Rom. I, 16.)

Sans doute, jamais cette certitude ne pourra être *rigoureuse* au sens mathématique et strict du mot. Jamais des arguments purement humains ne pourront être assez riches et assez profonds pour nous contraindre formellement à la foi en Dieu et en sa parole. (Conc. Vatican, sess. III de fide, can. 5.) Toujours notre vue des choses religieuses sera enveloppée d'obscurités.

Comment cependant arrivons-nous à un assentiment ferme de foi?

Non par la force de notre pensée, mais par celle de notre *volonté*. Notre foi n'est pas seulement connaissance de notre intelligence, mais décision, fait de notre volonté. Notre volonté est, de sa nature, faite pour l'ordre des valeurs. Dès lors, une clarté, même assez faible, de l'esprit faisant apparaître une valeur d'un ordre très élevé, la volonté humaine, très librement, se dirige vers elle et, de toute la force propre à sa décision, entraîne l'esprit encore hésitant, le fait passer par-dessus toutes les obscurités qui subsistent et le force à l'assentiment. Je crois donc parce que *je veux croire*. Du plus intime et plus profond de mon vouloir, j'accepte le Dieu que ma pensée me montre encore comme dans le lointain.

Mais pourquoi, *moi*, me décidé-je pour Dieu et sa vérité et pourquoi tant d'autres refusent-ils leur libre adhésion, bien que la révélation de Dieu brille aussi à leurs yeux?

Cette question nous amène à ce qu'il y a de plus profondément *mystérieux dans la foi*, et qui, à son tour, nous transporte dans le mystère de la *libre distribution* de sa grâce par Dieu. Le Seigneur a dit : « Nul ne peut venir à moi s'il ne lui a pas été donné par mon Père. (Jean VI, 66.)

Ma foi, dans son fond le plus intime et dernier, est grâce, le plus complet, produite par Dieu. « Car c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi ; et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu. » (Eph. II, 8.) Ma foi, dans son fond le plus intime et dernier, est grâce, don de Dieu.

Dès lors, lorsque des hommes repoussent la foi, ce n'est pas leur *faute.*

Nous retrouvons ici la même douloureuse obscurité qui enveloppe la question de la libre distribution de sa grâce par Dieu. N'espérons pas la résoudre ici-bas. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que le refus de la foi ne serait pas la faute des hommes si la causalité et le mode d'opérer de Dieu étaient du *même ordre* que les nôtres, si, dès lors, ils se déroulaient sur le même plan que notre action. Alors, Dieu, étant la cause première et celui qui a appelé de toute éternité à la foi les uns efficacement, les autres non, serait le seul responsable de l'incrédulité des hommes.

Mais précisément *la manière de Dieu* et ce qui fait la particularité caractéristique de son action, c'est que mon être et mon activité plongent leurs racines dans son être et son activité, sont pénétrés et menés par sa volonté sans que, pourtant, mon être et mon activité soient atteints dans leur nature propre et dans la liberté qui leur a été attribuée. L'incompréhensible transcendance de la puissance créatrice divine consiste précisément en ce que Dieu produit, dans l'ordre naturel, un être doué de raison qui, à la fois, est tout de Dieu et s'appartient pleinement à lui-même. De la même manière, dans la sphère surnaturelle, il produit une foi qui est tout entière un don de lui et qui, pourtant, est aussi pleinement le fait de l'homme. Notre foi, comme notre refus de la foi, nous appartiennent totalement et pourtant ils sont aussi totalement de Dieu, et c'est *seulement parce que notre foi et notre incrédulité sont complètement de Dieu qu'elles sont, au sens propre et véritable*, notre *foi et* notre *incrédulité.*

Aussi, dans le christianisme, grâce et responsabilité coexistent sans s'exclure. Il y a vraiment une responsabilité de l'incrédulité : « qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui. » (Jean III, 36.) Et en même temps, la parole du Seigneur garde toute sa vérité : « Nul ne peut venir à moi si mon Père, qui m'a envoyé, ne le tire pas. » (Jean VI, 44.)

Le mystère de la foi, c'est le *mystère de Dieu*.

K. Adam.

(Trad. par E. Ricard.)

LE PATRIOTISME CHRÉTIEN

Il est extraordinaire qu'ayant à parler d'un sujet en soi aussi simple que le patriotisme chrétien, on éprouve le besoin, au préalable, de prendre certaines précautions oratoires, tant les esprits sont en ce moment fiévreux, tant les âmes sont inquiètes à la pensée de ce qui se passe ici ou là outre frontières.

En soi, disons-nous, le sujet est simple. Si charité bien ordonnée commence par la personne individuelle de chacun, elle s'étend par cercles concentriques et selon les proximités qu'indique la nature à tout ce qui touche l'individu : la famille d'abord ; la société restreinte que représente la profession, les relations ; le coin de sol où l'on a vu le jour, le pays dont on partage les habitudes et les traditions ; enfin l'humanité entière : *nil a me humani alienum puto*, disait le païen ; à plus forte raison le baptisé.

Le patriotisme chrétien est tout simplement un département de la vertu de charité et l'on voit quel rang il occupe dans la hiérarchie des amours que nous devons à nos semblables.

Puisque précisément cette notion obvie du patriotisme chrétien et des devoirs qu'il comporte risque de s'obscurcir quelque peu, vu la fièvre des âmes, nous voudrions rappeler ce que, d'une façon générale, l'amour vrai du pays *réclame* et ce que cet amour vrai *condamne ;* puis, abordant un problème plus délicat, nous examinerons ce qu'exige le patriotisme chrétien dans le cas particulier d'une menace se faisant sentir aux frontières.

*
* *

Ce que réclame le patriotisme chrétien ? De chaque citoyen baptisé l'amour de son pays et un amour de préférence :

« La loi naturelle, écrit le Pape Léon XIII dans l'encyclique *Sapientiæ Christianæ*, nous ordonne d'aimer d'un amour de prédilection et de dévouement le pays où nous sommes nés et où nous avons été élevés, au point que le bon citoyen ne craint pas d'affronter la mort pour sa patrie. »

La sagesse chrétienne ne fait que recouvrir ici les exigences du droit naturel, et donc elle réprouve l'humanitarisme inconsidéré qui voudrait ne plus tenir compte des races, des habitudes et traditions ou des frontières, et, supprimant les patries, ne plus voir que la seule humanité dans sa totalité globale.

L'humanité est trop diverse, elle est trop vaste pour ne composer qu'un seul et unique groupement indivis ; les différenciations en patries sont donc nécessaires, et ceux-là même — excluons les purs utopistes — qui prônent le plus chaudement les fédérations de peuples — chose que l'évolution des sociétés peut paraître appeler — savent bien qu'il ne s'agit pas d'absorption de chaque individualité nationale dans un but commun d'intérêts et de ressources non pas identiques mais parallèles.

Cet amour de préférence réclamé pour notre pays ne doit pas être seulement d'ordre affectif ; il doit être d'ordre effectif et comporte un triple geste éventuel : le versement de l'impôt ; s'il le faut, le don du sang ; et, dans l'hypothèse de la vie conjointe, le non refus du devoir procréateur.

Le versement de l'impôt : le pays contribuant à nous assurer de multiples privilèges, il est juste que nous contribuions par un effort financier convenable à sa prospérité et à sa grandeur. Que l'on puisse chicaner sur le chiffre équitable du versement à effectuer, sur le contrôle des mandataires disposant des sommes reçues, etc., ce sont questions annexes qui n'affaiblissent en rien le principe de fond.

Il y a mieux d'ailleurs : le don du sang, au cas où le pays a besoin d'être défendu : déserter, en cas de guerre, ce n'est pas seulement un crime odieux que punit la loi, c'est matière grave en soi, c'est-à-dire, s'il y a advertance pleine et consentement parfait, péché mortel. En théorie, cela vise le cas de guerre juste ; en pratique, comme tout pays se prétend toujours dans le bon droit et qu'il n'appartient pas à chaque citoyen d'en décider, la règle peut s'énoncer sous forme générale et nous avons entendu Léon XIII la rappeler.

Ne pouvons-nous ajouter que si le patriotisme chrétien n'oblige pas évidemment à multiplier à son foyer les enfants dans le but de procréer des animateurs futurs et des défenseurs possibles du pays, du moins il réclame — d'accord en cela avec d'autres principes de la morale — qu'on ne fasse rien, usant du mariage, pour se refuser volontairement au devoir procréateur. Combien crient de tout leur cœur « Vive mon pays », et contribuent pour une part à le laisser mourir !

*
* *

A côté de ce que le patriotisme chrétien ordonne, ce qu'il condamne.

Et d'abord, une certaine suffisance qui pousserait quelqu'un à croire son pays — parce qu'il est son pays — le pays privilégié devant lequel tous doivent s'incliner, le pays aux qualités exceptionnelles que les autres peuples, à moins d'un insigne mauvais goût, doivent admirer à l'égal, sinon même au-dessus du leur.

Sans doute, objectivement, tous les pays ne se valent pas, et, en soi, il est bien préférable d'appartenir plutôt à celui-ci qu'à celui-là. Tant mieux si Dieu fait naître certains sous un climat, sur un sol et avec un lot de traditions plus exceptionnellement riche ? Mais cela n'interdit pas une juste humilité. Certaine littérature, bien intentionnée, certes, mais assez irréelle, entretient parfois, et sous tous les cieux, des illusions qu'une vue plus juste des choses nuancerait. Qui ne connaît le vers célèbre : « Tout homme a deux pays, le sien et puis la France ». Sortons de la poésie : sans nier, certes, la beauté particulière de la France, regardons la formule pratique dont s'inspire chaque peuple ; la voici : « Tout homme a son pays : le sien ; un point, c'est tout ! » Nous plaisantons d'autres peuples qui se croient les premiers du monde. Ne tombons point dans le travers de nous attribuer ce que nous reprochons aux autres. Une certaine humilité sous ce rapport ne s'oppose nullement au patriotisme bien entendu. D'ailleurs, la modestie est une des qualités les plus attirantes ; on l'a dit des individus, c'est vrai des peuples aussi, il vaut mieux se faire agréer que se faire valoir.

Autre défaut, et plus grave : manifester de l'inintelligence ou

— à plus forte raison — de l'injustice vis-à-vis des autres peuples.

Nous sommes tous étroits, ce qui n'est pas nôtre devient facilement à nos yeux moins que rien. Savoir reconnaître les qualités d'autrui n'est pas fréquent. S'il convient de ne pas trop faire sonner ses mérites et moins encore de les surfaire indûment, il convient en outre de savoir ouvrir les yeux sur les mérites d'autrui. La belle *Prière pour les Patries*, de Philippe Gonnard, comporte à ce sujet une utile leçon : O Dieu, dit le soldat — c'est écrit durant la grande guerre —

« Vous avez au peuple italien accordé l'instinct de la beauté des formes, le sens du gouvernement et la souplesse de l'intelligence ;

« Vous avez donné au peuple espagnol l'ardeur chevaleresque et l'esprit de sacrifice, et cette noble gravité qui prend la vie au sérieux car vous l'avez faite sérieuse ;

« Au peuple anglais vous avez donné la notion claire des réalités, la persévérance inlassable, une valeur froide et immobile ;

« Au peuple allemand, vous avez donné le royaume des mélodies, l'esprit de méthode et la discipline dans l'effort ;

« Vous avez donné au peuple polonais la générosité qui ne calcule pas, la bravoure qui ne compte pas l'ennemi et la force de souffrir longtemps ;

« Vous avez donné au peuple russe la résignation facile, la gaîté dans l'humilité et l'indifférence devant la mort ;

« Et au peuple américain vous avez donné l'esprit d'audace, l'amour du risque et le don de savoir recommencer... »

Un défaut encore que le patriotisme chrétien combat, c'est le désir de nuire à d'autres peuples qu'on trouve trop grands.

Qu'une sage et saine concurrence soit permise, certes nul ne le nie ; que les peuples rivalisent à qui manifestera les qualités les plus hautes, rien de plus légitime ; mais qu'on emploie des locutions injurieuses, qu'on jalouse bassement la prospérité d'autrui, qu'on proclame tel ou tel peuple inaccessible à jamais à telle catégorie de beaux sentiments, que, sous couleur d'empêcher les nationaux de son propre pays de s'attiédir ou ses gouvernements de trop céder, on s'attache à fomenter ou perpétuer la haine, cela le patriotisme chrétien le réprouve.

« L'amour de la patrie, observe S. S. le Pape Pie XI, devient la source d'injustices et d'iniquités nombreuses lorsqu'il dépasse les limites du droit et devient un amour immodéré de sa nation. Ceux qui cèdent oublient alors que... tous les peuples, en tant que parties de la

grande famille humaine, sont liés entre eux par la fraternité et que les autres nations ont aussi le droit de vivre et d'aspirer à la prospérité[1]. »

Durant la guerre, Benoît XV avait rappelé la grande règle :

« L'Evangile ne contient pas une loi de charité pour les individus et une autre loi différente de la première pour les cités et les nations[2]. »

*
* *

Jusqu'ici, tout le monde est d'accord ; mais les esprits et les tendances diffèrent lorsqu'il s'agit de répondre à la question — avouons-le, délicate — : que suppose le patriotisme chrétien dans le cas où le pays se trouve menacé par les agissements d'un autre peuple ?

En théorie, la formule est fort simple encore : une mise en jeu opportune de la vertu de prudence éclairée par la charité. C'est alors surtout que vaut ce que rappelait S. S. le Pape Pie XI dans la Lettre *Nova impendet* sur « le Chômage et l'appareil militaire », où il demandait de se tenir également éloigné d'un nationalisme outré et d'une pacifisme exagéré. Déjà, Silvio Pellico ne disait-il pas : « N'oublions jamais que la vérité a plusieurs faces, qu'on doit cultiver tous les sentiments vertueux sans en excepter aucun. Mais il en est un qui, en devenant exclusif, pourrait devenir nuisible. Qu'il ne soit pas exclusif et il ne sera pas nuisible. L'amour de l'humanité est sans doute très beau, mais il ne doit pas exclure l'amour du pays natal ; cet amour est excellent, mais il ne doit pas détruire l'amour de l'humanité. »

Le problème est un problème de dosage, un problème de limite. Lorsqu'il s'agit de concilier, par exemple, dans l'acte libre, la souveraine volonté de Dieu avec l'indépendance du vouloir de l'homme, force est de tenir les deux bouts de la chaîne, ainsi que parle Bossuet, c'est-à-dire de repousser toute théorie dont l'admission irait à nier un des deux termes en présence ; et l'Eglise a condamné également, et ceux qui, pour ne rien enlever à la souveraineté de Dieu, niaient la liberté de l'homme, et ceux qui, pour ne rien retirer à la liberté de l'homme, niaient pratiquement la souveraineté de Dieu.

Ici, quels seraient les extrêmes ? Un hypernationalisme allant

1. Ubi Arcano.
2. Pacem.

à nier pratiquement les droits et devoirs de la charité vis-à-vis de l'autre peuple ; à l'inverse, un humanitarisme exagéré allant à renoncer pratiquement à l'existence de la Patrie.

Des exemples d'ultra-nationalisme ? N'en trouverait-on pas sous la plume de ceux qui, au moment de la Ruhr, se déclaraient « décidés à mettre, quand il le faudra, la rive droite du Rhin dans l'état où a été mis le Nord de la France », ou, plus récemment, écrivaient : « Un seul espoir nous reste pour les jours qui nous séparent de la guerre : la ruine totale de l'Allemagne, j'entends sa ruine à blanc estoc..., la misère générale et la guerre civile qui doivent normalement en résulter. » N'en trouverait-on pas sur les lèvres de ceux qui s'indignaient, après la guerre, de voir le Pape ordonner des quêtes dans la chrétienté pour venir en aide à des enfants autrichiens mourant de faim, ou, plus récemment, stigmatisaient l'évêque de Versailles pour avoir exhorté ses diocésains à verser une aumône dont les Français ne seraient pas seuls à profiter.

Faisons la part de l'« optique théâtrale » ; malgré tout, ce qu'il y a de chrétien dans l'âme baptisée proteste : c'est peut-être là du patriotisme, on a peine à y voir du patriotisme chrétien.

Des exemples d'humanitarisme faisant bon marché de l'esprit patriotique ? Il suffit d'écouter soit l'idéologie pacifiste à la Renaudel : « Je ne suis pas patriote parce que la patrie n'est faite pour moi que d'un sentiment, je ne l'ai pas, je ne le comprends pas », — ou le dilettantisme d'avant-guerre, genre Rémy de Gourmont : « Je ne donnerais en échange de ces terres oubliées (Alsace et Lorraine), ni le petit doigt de ma main droite, il me sert à soutenir ma main quand j'écris ; ni le petit doigt de ma main gauche, il me sert à secouer la cendre de ma cigarette... Mourir pour la Patrie... Nous chantons d'autres romances ! » — ou le socialisme international : « La Patrie n'est qu'un mot creux, vide de sens, pour ceux qui n'ont que leurs bras pour vivre » (Jean Grave).

Mais, entre ces deux théories extrêmes, il y a place pour des positions admissibles, quoique assez différentes, suivant que la mise d'accent sera sur l'élément prudentiel ou sur l'idée de charité. Entre théologiens catholiques, sur la question mentionnée tout à l'heure de la conciliation entre la souveraineté de Dieu et la

souveraineté, dans son ordre, du vouloir humain, des luttes épiques s'engagèrent et durèrent longtemps. Thomistes et Molinistes s'affrontaient. Rome déclara les deux théories acceptables.

Sans forcer la comparaison, ne peut-on s'en éclairer ?

Tels patriotes, extrêmement frappés de ce que, à leur estime, la guerre ne paie pas et qu'elle semble inapte à créer, après le traité, la satisfaction de tous les contractants, sympathisent avec ceux qui cherchent à créer un régime d'institutions internationales et d'habitudes morales tendant à résoudre au mieux, pacifiquement, les conflits entre peuples.

D'autres, craignant que le pays ne s'amollisse dans la pensée d'une paix qu'ils estiment, en toute hypothèse, précaire, et croyant inefficaces les institutions juridiques existantes, ou que l'on veut créer, ne voient guère de recours que dans la manière forte : les armements les meilleurs, les alliances les plus solides.

Des premiers, un bel exemple est celui de Gratry. Ancien Polytechnicien entré à l'Oratoire, il ne manquait certes pas d'amour de son pays. Il faut lire ses pages sur la paix ; elles datent de Sadowa et précèdent de quatre ans la guerre de 1870. Songeant à la période des vingt-trois années, de 1791 à 1814, il écrit :

« La France seule a dépensé pour la gloire militaire et aussi, ajoutons-le, pour la défense du territoire, cinq millions d'hommes, c'est-à-dire 600 hommes par jour. L'Europe, en y comprenant le chiffre de la France, a dépensé 16.600.000 hommes, c'est-à-dire 2.000 morts par jour, pendant 23 ans.

« Deuxièmement, la dépense en argent. Nous n'avons malheureusement de chiffre authentique que celui de l'Angleterre. De 1791 à 1814, l'Angleterre, pour faire terrasser la France par l'Europe, s'est endettée de 10.316.460.053 francs. Divisez ce chiffre par le chiffre des hommes tués à raison de 2.000 par jour pendant 23 années, vous arriverez à ce résultat que chaque cadavre étendu sur le champ de bataille a coûté à l'Angleterre seule 1.250 francs. Ajoutez le chiffre de l'Europe, chiffre inconnu mais énorme.

« Avec ces 16.000.000 d'hommes morts, on eût fait le repeuplement européen de l'Australie. Avec les milliards anglais dépensés à coups de canons, on eût changé la face de terre, ébauché partout la civilisation et supprimé dans le monde entier l'ignorance et la misère. »

Laissons de côté les périodes où le pays a lutté pour sa légi-

time défense. Où en est la France en 1814 ? Etait-ce la peine de dépenser tant d'argent et de sang ?

Si l'on en vient à la guerre de 1914-1918, chez nous un habitant sur 27 a été fauché. Tués, mutilés, disparus représentent cinq fois la population de la Suisse. Rangés en colonne par quatre, et en admettant qu'un bataillon mette 7 minutes et demie pour défiler, la funèbre armée passerait durant 81 jours et 81 nuits sans arrêt. Avec les cercueils des morts placés côte à côte, on couvrirait la distance de Paris à Vladivostock.

Chaque mort d'homme a coûté 426.000 francs. D'après les calculs de la Société des Nations, les belligérants ont dépensé en effet, ou détruit, pour 10 trillions (10.000 milliards) de francs. Avec cette somme dépensée pour tuer, on aurait pu, suivant les calculs d'un mathématicien britannique, fournir une propriété de 100.000 francs à toutes les familles des Etats-Unis, du Canada, de l'Angleterre, de la France, de la Belgique, de l'Allemagne et de la Russie ; construire ensuite, dans chaque ville de plus de 20.000 âmes de ces mêmes pays, un hôpital de 125 millions, une bibliothèque de même valeur, une université ou des écoles pour 250 millions, sans parler du reste !

Quant aux dépenses militaires en temps de paix, elles se chiffrent, pour l'ensemble des Etats du monde, à près de 103 milliards par an. Ne parlons pas des dettes des pays vaincus ; nous, vainqueurs, pour venir à bout de nos créances de guerre, il nous faudra 62 ans !

Le patriotisme sainement compris ne demande-t-il pas que l'on fasse tout ce qui est légitimement possible pour éviter que les relations entre peuples aboutissent à semblables ruines, ruines en temps de guerre et ruines en temps de paix ?

Au surplus, quand les hostilités sont terminées, l'accord signé donne-t-il à tous plein contentement ?

En 1930, il nous est arrivé de séjourner en Allemagne, en Tchéco-Slovaquie, Pologne, Hongrie, Autriche... Quel était uniformément le son de cloche entendu ? En Allemagne : « Jamais nous n'accepterons la mutilation de notre sol. » En Tchéco-Slovaquie : « Jamais nous n'accepterons qu'on touche à un pouce de notre territoire. » En Pologne : « Jamais nous n'accepterons qu'on nous enlève la moindre parcelle de terre. » En Hongrie ? Des cartes postales répandues par milliers montraient, au centre

de l'ancienne Hongrie d'avant-guerre (22 millions d'habitants), la Hongrie actuelle (7 ou 8 millions), et un jeu de roulette permettait aux trois parties cédées par le Traité de Trianon à la Yougo-Slavie, à la Tchéco-Slovaquie et à la Roumanie de se détacher ; sous les provinces perdues apparaissait alors l'inscription : « Non, non, jamais ! » Quant à l'Autriche : « Vous voyez bien que c'est une impossibilité pour nous de vivre ainsi. Comment tolérer pareil état de choses ? Force sera bien, un jour, de remanier ! »

Comment donner satisfaction, chrétiennement, à tous ces patriotismes antagonistes ?

— Des organisations juridiques, un effort pour constituer un esprit et des institutions internationales ?... Ne voyez-vous pas que c'est pratiquement impossible ? Le patriotisme chrétien demanderait-il que l'on joue l'avenir de son pays sur des mots et des accords en l'air ?

Le patriotisme chrétien réclame, nous l'avons dit, tout ce qui, en vraie prudence, est nécessaire pour maintenir le pays intact et fort ; mais de quel droit bouderait-il à toute tentative de garantir la vie et la saine indépendance des nations autrement que par d'immenses organisations militaires ? Sans doute, ce qui existe n'est encore qu'un commencement, mais pourquoi l'humanité devenant plus civilisée — plus chrétienne — ne parviendrait-elle pas à un statut humain plus vivable et moins perpétuellement hanté par les menaces de guerre ? Ou alors faut-il douter à jamais et de Dieu et de l'homme et de l'Evangile ?

L'autre objection a plus de force. Puisque la guerre reste toujours possible, n'y aurait-il pas à craindre que, si on la représente comme une chose horrible et, somme toute, inefficace, le moment venu de se battre, on ne trouve plus que des populations émasculées, sans vigueur ? Personne mieux que le poète Auguste Angellier n'a mis en valeur l'objection, dans ses *Dialogues Civiques*, trop peu connus. Il fait converser un guerrier et un vieillard :

« Le Temple de la Paix veut un rempart de fer ».

C'est le guerrier qui parle ; et il ajoute :

Si durant cette paix dont tu parlais naguère
Les corps perdent leur force en un trop long loisir,
S'ils se font délicats, ou lourds et las d'agir ;
Si les cœurs qu'un repos amollissant entoure
Et qui n'apprennent plus du péril la bravoure,
Redoutant de souffrir pour n'avoir pas souffert
Et déshabitués du sursaut âpre et fier
Qui rassemble tout l'homme en des coups d'énergie,
Flottent dans l'indolente et vague nostalgie
D'un bonheur dont la terre est le riant décor ;
. . . .
Alors vient le tonnerre !... »

et comment pourra-t-on y résister ?

Nous avons eu soin de dire au début qu'il fallait aimer son pays au point de savoir mourir pour lui si les circonstances le réclament. Il faut donc avoir soin de préparer les âmes à cette éventualité tragique, et par conséquent ne rien faire qui puisse affaiblir l'esprit de générosité et d'héroïsme. Déclarer la guerre à un horrible mal ne signifie point ne pas savoir l'accueillir quand il arrive.

Nous ne nions pas qu'un dosage exact est délicat. Mais justement c'est au patriotisme chrétien à le réaliser ; lui seul peut y parvenir ; si l'on excède dans le sens pacifiste, on manque de charité pour son pays ; si on excède dans le sens nationaliste, on manque de charité vis-à-vis de ce qui n'est pas son pays.

Personne plus que nous, patriotes chrétiens, ne devons être à la fois des passionnés de notre pays et des passionnés de fraternité : tout ce qui, dans l'amour du sol, est générateur de vertu et d'idéal, nous devons le cultiver ; tout ce qui, dans notre amour pour ceux qui vivent ailleurs que sur notre sol, est générateur de vertu et d'idéal, nous devons également et avec ardeur le cultiver.

C'est ce que l'Eglise, constamment, s'applique à rappeler, afin de maintenir le patriotisme dans sa vraie note, et parce qu'il n'y a guère de danger que ses fidèles manquent à leur devoir quand il s'agit de l'amour de leur pays, elle insiste de préférence sur le devoir de ne pas laisser, « sub specie boni », dégénérer ce beau sentiment.

Après avoir fait l'apologie de la Prudence, le guerrier d'Auguste Angellier dit au vieillard, défenseur de l'esprit fraternel :

> Continue, ô vieillard, d'enseigner la bonté !
> Ne laisse pas périr, en ton cœur attristé,
> Ton désir d'Union, de Paix et de Concorde !
> Si le firmament sombre et sans miséricorde
> Ferme son morne airain à tes fervents souhaits,
> Si la terre est ingrate à porter ces bienfaits,
> Ils existent du moins comme un don de toi-même !
> Le Mieux reste par eux, posé comme un problème...

L'Eglise n'a pas besoin qu'on l'amène à se souvenir de sa mission : enseigner la bonté, l'union, la paix, la concorde, tout cela que le soldats appelle « Le Mieux... posé comme un problème », c'est-à-dire la fraternité pacifique des âmes dans une entente aussi parfaite que l'Evangile le souhaite : « Qu'ils soient un ! Aimez-vous les uns les autres ! », l'Eglise n'a qu'un désir : en pénétrer toutes les âmes, en faire vivre chaque peuple pour son compte et la civilisation entière.

Déjà saint Augustin ne disait-il pas, au IVe siècle : « Ils sont grands, et d'une gloire qui leur est propre, les soldats qui se distinguent et triomphent par leurs fatigues et leur valeur dans les dangers, des ennemis de la Patrie et rendent le calme et la paix aux provinces de la République. Mais ce qui est plus glorieux encore, c'est de tuer la guerre par la parole plutôt que de tuer les hommes par le fer, et de gagner ou d'obtenir la paix par la paix plutôt que par la guerre. »

Les textes des Papes ne sont-ils pas formels[1] ? Tout se résume dans ces paroles de S. S. Pie XI au Consistoire du 24 décembre 1930 : « Il est impossible que dure la paix entre les peuples et entre les Etats si, au lieu du véritable et pur amour de la Patrie, règne et sévit un égoïste et dur nationalisme, c'est-à-dire la haine et l'envie au lieu du désir mutuel de bien, la défiance et

1. Qu'on se réfère par exemple au « *Code de l'Action Catholique* », de l'Abbé Guerry (Spes), où les textes capitaux des encycliques sont donnés sur toutes les questions graves intéressant les problèmes de l'heure. Tout catholique devrait en posséder un exemplaire et l'avoir lu et médité; on verrait moins de douloureuses aberrations chez nombre de prétendus bons chrétiens. Citons, comme plus spécialement utiles sur la question qui nous occupe, les nos 184 à 204.

la suspicion au lieu de la confiance fraternelle, la concurrence et la lutte au lieu d'une coopération dans la concorde, l'ambition et l'hégémonie de la domination au lieu du respect et de la protection de tous les droits, fût-ce ceux des faibles et des petits.

« Et puis, il est absolument impossible que les peuples possèdent la paix et jouissent de cette tranquillité dans l'ordre et la liberté qui est l'essence même de la paix, aussi longtemps que de l'intérieur et de l'extérieur pèsent des menaces et des périls auxquels ne s'opposent pas des mesures et des préparatifs de défense suffisants. Et certes, ces menaces et ces périls sont inséparables de la propagande antisociale et antireligieuse à laquelle nous avons déjà fait allusion. Mais ce n'est pas avec les seules défenses matérielles que l'on pourra les éloigner et les vaincre.

« Quant à des menaces de nouvelles guerres, alors que les peuples sentent encore si douloureusement le fléau de la dernière cruelle guerre, Nous ne voulons pas, Nous ne pouvons pas croire à leur réalité, ne pouvant pas croire à la présence d'un Etat civilisé qui veuille devenir si monstrueusement homicide et presque certainement suicide. »

Toute une série de textes intéressants pour ceux d'entre les Français qui, mal éclairés par une certaine presse[1], imaginent à tort que seuls les évêques de chez nous rappellent le devoir chrétien en matière de patriotisme, ce sont les paroles des évêques d'Allemagne sur les excès du nationalisme en leur pays.

En septembre 1930, l'évêque de Mayence écrit textuellement : « Un catholique ne peut pas s'inscrire dans le parti Hitler. Un prêtre catholique ne peut pas permettre que les membres de ce parti assistent comme tels à un enterrement ou à toute autre cérémonie religieuse. On ne peut pas admettre aux sacrements un catholique qui se réclame des principes de ce parti. »

Le cardinal Bertram, archevêque de Breslau, s'est déclaré en

1. « Lisez les encycliques, lisez les journaux catholiques, mais soyez en garde contre certains journaux qui cherchent notre clientèle et qui n'en sont pas dignes. » (Mgr Liénart, à la J.C. Lilloise, 20 déc. 1931.) — Qu'on nous permettent de renvoyer aux pages des Etudes (juin 1931) : « *L'idée de paix, les catholiques et les journaux*, et au volume « *Catholiques, sommes-nous chrétiens ?* » (Bloud et Gay), où les déficiences de certains baptisés dans le domaine international sont formulées.

termes analogues dans la lettre du 31 décembre 1930 ; les instructions pastorales des évêques de la Bavière, en février 1931, ne parlent pas autrement, non plus qu'un manifeste collectif des évêques de la province de Cologne. Déjà, le 31 décembre 1928, le cardinal Faulhaber, archevêque de Munich, avait osé dire aux hyperpatriotes allemands : « Il est nécessaire de travailler pour la paix, même si la chose est difficile. Les journaux peuvent faire beaucoup pour la paix. Les écoles doivent cultiver la pensée de la paix. Il ne faut pas que les enfants jouent toujours aux soldats. L'enseignement de l'histoire ne doit pas faire apparaître celle-ci comme une simple succession de guerres et de batailles et comme l'œuvre exclusive des chefs d'armée. Dans les maisons, il faut faire disparaître progressivement les tableaux de guerre. Les chants belliqueux et répugnants doivent y céder la place aux chants pacifiques et populaires. »

Et encore : « La jeunesse est généralement enthousiaste de l'idéal de la paix. Elle sait qu'il y a l'épée de l'esprit, l'héroïsme de la pureté, les luttes et les victoires morales. Et si on dit « qu'il « est doux et glorieux de mourir pour la patrie », je vous dis « qu'il est doux et glorieux de vivre pour elle ». Le feu sacré ne brûle pas seulement lorsque se forgent les épées, mais aussi lorsqu'elles se fondent pour être converties en autres instruments de civilisation et en socs de charrue. »

Partout où le plein sens chrétien existe, langage pareil se rencontre, et c'est avec une sagesse doctrinale parfaite que, par exemple, une revue féminine française de haute tenue[1] donnait à ses lectrices cette consigne :

« Dociles au rêve divin que nous devons réaliser, les femmes catholiques, tout en défendant contre les niveleurs d'âmes et de frontières la personnalité de la Patrie, chercheront d'un cœur vraiment catholique à promouvoir l'union entre les peuples. Ne peut-on rester chez soi et rester soi sans se battre et sans se haïr ? Cela se peut, mais l'unité ne s'accomplira pas en un jour...

« Sans doute, les femmes n'ont point jusqu'ici un rôle public à jouer ; leur intervention pour autant n'est point négligeable. Nous pouvons préparer chez les enfants et chez les grands une mentalité catholique ; cette mentalité où la logique de notre

1. *Lumen*, janvier 1931, pp. 74-75, sous la plume de Marguerite Perroy.

christianisme ayant aboli hostilités et préjugés païens, instaurera le sens de la justice internationale et la compréhension pratique de la fraternité : une fraternité sans barrières mais non pas sans degrés. »

*
* *

Hélas !... de partout les barrières s'élèvent, les nationalismes de plus en plus frileux se recroquevillent, apeurés, prêts à tous les manques de sang-froid : un mot, un geste peuvent suffire à tout allumer.

Nous avons cité plus haut les paroles de S. S. Pie XI au consistoire de Noël 1930 ; il plaidait pour la fraternité pacifique. Au Consistoire de la Noël 1931, il n'a pas cru qu'un mot de lui en ce domaine fût efficace, tant les esprits sont troublés et les cœurs haletants ; et, brisé de tristesse, ne pouvant parler de la paix aux hommes, il s'est réservé d'en parler uniquement à Dieu[1].

Que nous sommes loin, en vérité, de l'union fraternelle de toutes les patries en vue d'une civilisation générale meilleure ! Chacun ne voit que soi. Et rien n'aide mieux à comprendre que nous ne sommes encore sans doute qu'au commencement du monde, comme cette inaptitude à s'aimer, cette avidité farouche à se jalouser, à se déchirer. La loi de charité du Christ — même pas ! la loi de la plus élémentaire humanité quelquefois — n'a pénétré nulle part encore. Nous sommes des primitifs ; nous sommes probablement au voisinage beaucoup plus encore de la barbarie païenne que de l'Evangile vécu et réalisé. Comme il nous reste à apprendre ! Dans ce domaine des relations vraiment chrétiennes entre les peuples, tout, presque tout ! Nous sommes fermés, contractés, pour un rien hostiles, et pour peu de chose

1. « Beaucoup certainement se demanderont : le Saint-Père n'aura-t-il pas une parole, ne serait-ce qu'une seule parole pour la paix, pour le désarmement, pour la cessation ou la suspension des armements pour tous ces problèmes dont l'atmosphère est remplie et dont le monde entier est comme tout haletant ?... Eh bien, non ! Le Saint-Père ne veut pas la dire, cette parole. Il ne la dira pas, d'abord parce que les anges de la Nativité se chargent de la dire... Parce qu'on a pu constater que de cette parole même on a fait tellement d'abus que c'est à croire qu'il n'est plus désormais possible de se prononcer sur ce sujet sans susciter les interprétations les plus contraires et les plus absurdes. Et alors ? Alors, cette parole de paix deviendrait bientôt un nouveau motif de discorde et de divergences entre les hommes. »

semeurs de ruines, semeurs de sang ! Quand je dis « nous », je parle de l'humanité dans son ensemble. Est-elle donc déjà si belle que cela, la terre, pour qu'on ne cherche point à la rendre, un jour au moins, habitable et sans ces perpétuelles perspectives de catastrophes, ces périodiques hantises de ruées atroces ? Et comme il est bon de songer aux paraboles du ferment... du grain de senevé... du sel de la terre...

Mon Dieu ! Mon Dieu ! Faites que l'on parvienne à s'aimer sans faille ni coupure, dans la lumière, dans la doctrine, dans la vérité ! C'est au patriotisme chrétien que nous devrons ce beau résultat.

Nous avons cité tout à l'heure un fragment de la *Prière pour les Patries*, de l'universitaire chrétien Philippe Gonnard ; pouvons-nous mieux terminer qu'en lui empruntant quelques-unes de ses strophes ?

« O Dieu qui avez épargné à votre œuvre la tristesse d'une uniformité monotone et qui avez voulu que l'amour du sol natal fût le fondement solide de l'esprit national,

« Conservez dans le cœur de tous les hommes le culte jaloux du pays où ils sont nés...

« Dieu qui avez voulu que l'unité humaine fût celle d'esprits différents convergeant vers la vérité, celle de cœurs différents réunis par la charité,

« Vous avez voulu distinguer les nations et donner à chacune une part de vos dons.

« Et vous avez voulu qu'aucune ne fût complète afin qu'aucune ne pût se passer des autres, et que se donnant et s'empruntant tour à tour, elles soient rattachées par une affection et un respect mutuels...

« O Dieu, conservez à l'humanité la variété qui fait sa parure et à chaque nation la vocation qui fait sa noblesse.

« Ne permettez point cependant que vos peuples s'isolent les uns des autres dans l'orgueil des dons qu'ils ont reçus de Vous. »

Raoul PLUS.

UN AMÉRICAIN A LA RECHERCHE D'UNE MORALE HUMANISTE[1]

IIe PARTIE

Les fondements de l'humanisme de M. Lipmann

1) *Exposition des idées*

M. Lippmann consacre la IIe partie de son livre à exposer les « fondements » de « son humanisme ».

« Pour l'humanisme, la foi populaire ne prouve pas l'exis-
« tence de ses objets, mais seulement la présence d'un désir que
« ces objets existent. La religion populaire s'appuie sur une théo-
« rie qui, si elle est vraie, est un prolongement de la physique et
« de l'histoire ; l'humanisme s'appuie sur la psychologie et sur
« l'interprétation de l'expérience humaine. »[2]

Suivons d'abord rapidement, sans la déformer, sa démonstration.

L'homme ne s'inquiéterait pas du plan et du gouvernement de l'Univers si tous ses désirs étaient satisfaits. Ils le seront, croit-il, dans le Ciel, qu'il imagine hors de ce monde, en ses diverses religions. Il exprime ces désirs en ses prières. Elles ne sont qu'une forme du besoin de Dieu en nous.

L'existence d'un âge d'or ou d'un état d'innocence prouve de toute évidence que l'homme peut être heureux. La seule question à résoudre est de savoir s'il peut l'être en libérant ses désirs, ou s'il doit apprendre d'abord à les maîtriser, et à ne désirer que le

1. Cf. *R. A.*, fév. 1932.
2. P. 143.

bonheur possible. Dans le premier cas, la liberté complète est laissée aux passions et instincts comme l'ont admis Rousseau et les Romantiques ; dans le second cas, obligation est imposée de dominer ces impulsions comme l'ont soutenu la grande majorité des sages du passé. Ceci se réalise par l'ascétisme « discipline de l'esprit et du corps qui rend les hommes capables de servir un idéal ». Les excès de l'ascétisme au moyen âge amenèrent la réaction représentée par Rabelais. Il remit en honneur l'homme naturel non abandonné à toutes ses passions, comme les romantiques, mais aux seules passions qui ne dégradent pas.[1] L'humanisme doit donner une règle ferme, et ne pas laisser l'homme osciller entre l'ascétisme extrême et le rousseauisme extrême. Il ne faut ni satisfaire tous ses désirs, ni les contraindre tous.

« Le problème reste complètement insoluble si l'homme le re-« garde comme un effort pour séparer ses bons désirs des mau-« vais, ou pour décider quelle quantité de ses bons désirs doit être « encouragée. Une moralité non fixée par la coutume et l'auto-« rité, devient simple matière de goût déterminée par l'idiosyn-« crasie du moraliste. »[2] Aristote ayant posé la vertu comme condition du bonheur, énonça sa règle d'or, qui met la vertu entre deux extrêmes. Il dressa une liste de ces vertus milieux « simple inventaire des bons et mauvais appétits, des bonnes et « mauvaises satisfactions ».

Mais « les catégories de bien et de mal ne fonctionneraient « pas, s'il n'y avait pas un être sensible qui expérimente le bien « et le mal ».[3] D'autre part, les différentes impulsions ou désirs ne suivent pas chez tous le même chemin. La curiosité de l'enfant ou du sauvage, n'est pas celle de l'homme mur et du civilisé. Leurs objets aussi ne sont pas moins complexes : combien différemment un antiquaire et un coolie regardent une statuette de Bouddha ! « Tenter donc de bâtir des codes de moralité sur « la base de pareils inventaires, est tenter de comprendre ce qui « est toujours en voie de changement, en le regardant comme « un vivant sans vie, et en prenant des instantanés. Les moralis-« tes l'ont toujours tenté. Ils ont voulu capter l'essence d'une « chose changeante dans une série de conceptions fixes. La réa-

1. P. 163.
2. P. 166.
3. P. 168.

« lité de la nature humaine ne peut que nous échapper, si nous « la considérons seulement à l'un de ses entrecroisements mo- « mentanés. Pour la comprendre, donc, le moraliste doit réviser « ses méthodes intellectuelles, et apprendre à considérer chaque « instant de la conduite non comme une manifestation de cer- « tains éléments fixes dans la nature humaine, mais comme un « moment de son évolution. »[1]

L'important pour l'humanisme est de « découvrir dans le cours « de cette évolution les éléments qui faciliteront des relations « normales entre l'individu et ce qui l'entoure ». Par relations normales, il faut entendre « celles où se réalise un ajustement harmonieux entre les désirs et les objets du désir ».[2] A ce résultat contribueront « nos intuitions, le bon sens et le sens de la vie » amendés par la psychologie scientifique. Ainsi sera mise au rancart la conception de l'homme gouverné par un Dieu.

Mais pour ne pas se tromper sur les conclusions de nos expériences, il faudrait bien connaître la nature humaine. Or, « notre connaissance est inadéquate. Donc, comme les maîtres « de la religion populaire, nous avons, au lieu d'une connais- « sance exacte, à inventer des fictions imaginaires, dans l'espé- « rance que le progrès de la science confirmera et corrigera, « mais ne contredira pas absolument ces hypothèses. »[3] En voici une, concernant le passage de l'enfance à la maturité. « Il est, a « dit Freud, une transition de l'empire du plaisir et de la peine « momentanés, à l'empire de la réalité. »[4] Le fœtus contente tous ses désirs. La difficulté de vivre commence quand il quitte le sein de sa mère. Ses désirs n'étant plus satisfaits, il doit s'appliquer à les satisfaire, en les ajustant aux exigences extérieures. Cette opposition entre ses désirs et les résistances du dehors à leur satisfaction, lui a donné le sens de l'espace et du temps ; le sens de la naissance et de la mort ; le sens des causes et des effets ; le sens de l'existence d'autres êtres qui, eux aussi, ont des désirs, souvent opposés aux siens. Les leçons de l'expérience apprennent à modifier le sens des valeurs que nous avions dans le sein de

1. P. 170-171.
2. P. 172.
3. P. 176.
4. P. 177.

notre mère et dans notre enfance, et à changer la direction de nos impulsions initiales. « A la place d'un monde où, comme en-« fants, une mère vigilante nous sert à souhait, l'intelligence nous « introduit dans un autre où la puissance est réservée à ceux ca-« pables d'apprécier le sens et le dessein des choses hors de « nous, et de faire leur ce sens et ce dessein. »[1] Ce passage de l'enfance à la maturité se réalise en se débarrassant des habitudes ne convenant qu'à nos premières expériences de la vie. Beaucoup les gardent et restent des enfants bien qu'avancés en âge. Convainquons-nous que nos désirs ont peu ou pas d'autorité en un monde où règne la nécessité, que le mal existe et est invincible, que tout change et a une fin. « L'adulte doit rompre son attache-« ment aux personnes et aux choses. Son monde ne lui permet « pas de se confondre avec elles, et l'oblige à s'en tenir loin, car « les choses n'obéissent plus à ses désirs. Il ne peut donc les lais-« ser s'enrouler intimement à lui. »

Les hommes ne dépassant pas l'enfance de leurs désirs, cherchent à les réprimer par l'ascèse, mais un désir arrivé à maturité est innocent. « J'oserai donc dire que le rôle d'une religion « supérieure est de révéler aux hommes la qualité d'une expé-« rience de maturité ; que la religion supérieure est une prophé-« tie, et une anticipation de ce qu'est la vie quand le désir s'har-« monise parfaitement avec la réalité. Elle apprend à découvrir « que les hommes ont droit à entrer dans le royaume de l'esprit, « quand ils ont dépassé complètement leur enfance. »[1]

Le peuple s'imagine qu'être religieux signifie accepter l'idée d'un Dieu Roi gouvernant les volontés humaines. Les grands « maîtres religieux organisèrent de rudes disciplines, véritables Spinoza », ont surtout insisté sur la conversion, l'éducation et la discipline de la volonté. Cette conception de la religion résiste aux corrosifs de la modernité. Mais elle a été et est négligée parce que ces grands maîtres ne la révélèrent qu'à une aristocratie d'esprits. « L'idée d'enseigner cette sagesse supérieure en la « proposant à tous les hommes, est l'idée très récente d'une épo-« que humanitaire et romantique. »[3]

N'ayant pu comprendre les sages, les masses populaires en ont

1. P. 183.
2. P. 193.
3. P. 199.

« fait des dieux. De leur côté, « les Eglises se sont appliquées plu-
« tôt à gouverner les inclinations des multitudes non converties,
« qu'à faire des conversions réelles », jugées impossibles. Pour
ceux qui avaient une disposition pour une vie meilleure, « les
« maîtres religieux organisèrent de rudes disciplines, véritables
« expériences primitives pour rééduquer le désir, mais aucun
« besoin très urgent ne les poussait à chercher les moyens de
« rendre ces disciplines plus largement utilisables. Ceux qui les
« acceptaient étaient, en général, des individus déjà hors du
« commun. La masse du genre humain vivait immuable dans
« les cadres de la coutume et des injonctions psychologiques de
« la théocratie. Aucune raison pressante, comme il en existe
« maintenant où l'ordre ancestral est dissous, pour qu'un indivi-
« du quelconque tente de donner la formule d'une manière de
« vivre permettant à l'homme ordinaire, avec ses seules ressour-
« ces, de trouver son chemin hors des voies communes des puni-
« tions ou récompenses surnaturelles ».[1] Aujourd'hui, les masses
ont perdu les vieilles certitudes qui répondaient à des besoins
encore insatisfaits.

Jusqu'ici, les sages ont prouvé l'existence du royaume de l'es-
prit. Il reste à l'explorer complètement. D'ailleurs, les tentati-
ves pour l'établir furent partielles. L'on imagina de le transpor-
ter dans les déserts et dans les monastères, loin des formes com-
munes de la vie. On crut que pour guérir et pacifier l'homme,
le seul moyen était de supprimer ses instincts et ses passions, et
en particulier en imposant les vœux de pauvreté, chasteté et
obéissance. « Voici ma thèse : Les corrosifs modernes ayant dis-
« sous les combinaisons de l'ordre ancestral, il existe aujour-
« d'hui un champ d'action dont jamais l'humanité auparavant
« ne soupçonna l'étendue et les exigences, un besoin de cette
« philosophie de la vie dont l'intuition des religions supérieu-
« res est un avant-goût. Car c'est le désir non arrivé à maturité
« et non régénéré qui produit les désordres et les privations qui
« nous déconcertent. Les religions populaires se préoccupèrent
« de trouver le moyen de gouverner ces désordres, et de com-
« penser leurs privations. Les religions supérieures se préoccu-
« pent de régénérer les passions d'où naissent désordres et priva-

1. P. 202-203.

« tions. »[1] Les premières offraient, dans ce but, des règles sûres à observer. Elles ont perdu leur emprise. Le moraliste doit « se « mettre en face du problème qui a pour objet les moyens d'en- « courager le passage à l'âge adulte, de dépasser le stade des « désirs spontanés, de cultiver le désintéressement, rendant ainsi « la passion innocente et la morale autoritaire inutile. »[1] Il aura pour le guider les intuitions des sages. Comme les grandes hypothèses scientifiques énoncées souvent longtemps à l'avance, elles ne sont acceptées et popularisées que lorsque les circonstances le permettent.

II) *Observations sur ces idées*

L'inquiétude humaine ne naît pas de « l'insatisfaction des désirs », au sens antimétaphysique et antimystique où M. Lippmann entend le mot « désirs ». Qui aurait mis en ordre, et rassasié ses faims animales, réalisant une harmonie durable de son corps et de son esprit, poursuivrait encore de ses interrogations les étoiles, les abîmes des cieux et des consciences. Il voudrait des apaisements sur « le plan et le gouvernement du monde ». Même l'huître dodue sur son rocher, se ferme quand le rayon de soleil lui manque. Le postulat de l'humanisme de M. Lippmann est donc inadéquat. Sa philosophie lui fait négliger « l'insatisfaction des désirs » les plus hauts, les plus spécifiquement humains. Mais passons.

Admettons aussi avec lui que le bonheur ne consiste ni à contenter tous ses désirs, avec les rousseauistes, ni à les mâter tous, avec certains ascètes, et qu'il faut une règle fixe de vertu. Sera-t-elle celle d'Aristote, d'un choix entre les extrêmes ? Du coup, l'héroïsme et la sainteté sont exclus. Or, l'histoire prouve que le bonheur acquis et incorporé dans les civilisations fut le trophée des victoires remportées par les héros et les saints.

Héroïsme de Moïse sauvant son peuple de la tyrannie à travers la faim et le désert ; héroïsme des prophètes d'Israël faisant tête à tout un peuple pour l'empêcher de se *matérialiser* ; héroïsme de la mère et des fils des Macchabées ; héroïsme de Lycurgue, de Solon et de Socrate ; héroïsme de Prométhée, d'Archimède et de Pasteur ; héroïsme des bâtisseurs et des gardiens de cité ; des

1. P. 208.

Spartiates, de Jeanne d'Arc, de Washington, de Lincoln, des soldats de la Grande Guerre ; héroïsme des artistes qui nous laissent jouir de leurs chefs-d'œuvre, après être morts pauvres ou inconnus ; héroïsme des pionniers dont les privations et les souffrances bâtirent l'Amérique ; héroïsme de la mère en ses maternités, ses tâches obscures et banales ; héroïsme de l'apôtre d'une idée bienfaisante ; héroïsme de la nurse, du médecin[1] ou du savant, qui sacrifient leur femme, leur fortune ou leur vie, aux misères ou aux douleurs ; sainteté des patriarches et des législateurs hébreux, du Bouddha, de Confucius et des autres fondateurs de religion ; sainteté des millions que leur exemple inspira ; sainteté suprême de Celui qui prit tout de nous, sauf notre péché, pour mieux nous hausser à sa cîme morale.

Je le demande à M. Lippmann, qu'en serait-il de *la civilisation*, si la coutume eût été gouvernée par la « règle d'or », et le catalogue des vertus *milieux*, code unique où est défini l'idéal du gentleman. D'ailleurs, le gentleman d'Aristote ne peut vivre que sur un terrain déjà imprégné d'héroïsme et de sainteté. Sans lui, nous n'aurions même pas de Babbits.

Que si ces vertus *milieux* qui les fabriquent en série, ne s'appliquent à rien de stable dans la nature humaine, échappant à la fixité, nous aurons une belle cacophonie dans le temps et dans l'espace. Restons en Amérique. A Boston, on tiendra pour gentleman à la mode d'Aristote, les gens qui volent discrètement l'argent ou la femme de leur prochain. Ces actions auraient déchaîné les anathèmes des vieux puritains, mais les temps, les natures sont changés et les morales aussi. Cette nouveauté facilite les relations normales actuelles ! A la Nouvelle-Orléans, on supprimera tous les hôpitaux de vieillards, désormais tués scientifiquement. Une loi d'Etat ordonnera aussi de faire disparaître sans souffrances les parents âgés, comme font déjà certaines peuplades sauvages. On réduira les noirs et les blancs inférieurs à la servitude, avec droit non seulement de les fouetter comme jadis,

1. Je pourrais multiplier les exemples, je me contente de donner celui-ci, que j'emprunte à l'ouvrage si intéressant du Professeur Horton : *Théism and modern mood*, p. 172 : en 1929, une clinique de Cleveland fut enveloppée de gaz asphyxiants. Un médecin ayant durant toute une journée donné ses soins, revint à sa maison pour mourir lui-même des effets des gaz. Quand il vit que sa mort était proche, il se tourna vers sa femme, et lui dit : « Ma chère, il faut se préoccuper de ces gens-là ».

mais de les abattre. A Hollywood, les unions seront tout à fait libres, pas l'ombre d'un contrat entre mâles et femelles. Les enfants seront à la charge de la communauté ; une commission décidera de ceux qui doivent vivre pour perpétuer la réserve des personnages du cinéma. Ces innovations morales « faciliteront les relations normales entre l'individu et ce qui l'entoure », et « les intuitions, le bon sens, le *sens* de la vie, amendés par la psychologie scientifique » approuveront des réalisations d'abord expérimentées comme hypothèses. Au nom de quoi, vous qui croyez au flux incessant de la nature humaine, vous élèverez-vous contre ces mœurs ? Les sages et les prophètes les condamnèrent, et nous valurent le respect dont on entoure cette nature même chez un crétin. Eux croyaient en la permanence de sa dignité. Où en seraient nos civilisations si cette foi n'eût triomphé ?[1]

L'idée freudienne est une hypothèse dont certains éléments sont intéressants et utilisables. Déjà d'autres hypothèses le contredisent et l'ébranlent. Si la nécessité absolue règne dans le monde, comment « changer la direction des impulsions initiales », les adapter ? N'est-ce pas demander à la pierre, poussée fatalement vers le sol de remonter en haut, de changer sa direction ou de modérer son élan ? Ce va-et-vient incessant, sans avis et transition, du terrain des faits bruts inévitables, de ce qui est, à celui de la liberté et de ce qui doit être, choque une logique élémentaire.

Si nous comprenons bien M. Lippmann, dont la pensée ici est fuyante, un désir mûri, « maturé » est un désir harmonisé avec la réalité, que la discipline de la volonté protège contre les

1. La conviction de « la dignité de la substance humaine » pour parler en termes d'une belle prière de la Messe catholique, est au fond de tout *humanisme*. Je défie bien M. Lippmann de la soutenir efficacement par d'autres raisons que celles tirées de la métaphysique, *de la mystique et de la religion*. Il en a d'ailleurs l'intuition quand il écrit que la science qui, seule pourrait y prétendre, « ne fournit pas une vue du monde où la destinée humaine est le thème central (p. 133). Cette question de la dignité humaine est des plus fondamentales dans les discussions avec tous les *néo-humanismes*. J'ai essayé de la traiter ailleurs avec une certaine ampleur, en étudiant son expression philosophique, en montrant qu'elle est le postulat de la religion d'Israël, et que l'Evangile la complète et l'élargit, en montrant enfin que son postulat est en voie de réalisation chez les sociétés modernes dans l'ordre politique et dans l'ordre économique. Voir l'*Enseignement social de Jésus*. La grande Loi Sociale de la Justice, t. IV, p. 45-71.

excès. Alors, toute réalité d'accord avec le désir est comme lui innocente ? Grave postulat. Passons encore cependant. La discipline volontaire jouera-t-elle quand il sera malaisé de se former une vraie conception de l'objet du désir ? Quand elle sera aux prises avec une passion, des égoïsmes et des intérêts supérieurs ? Quand l'intelligence qui l'accompagne sera convaincue comme l'est M. Lippmann, que l'homme et le monde sont un tourbillon de force qui s'entrechoquent dans la poigne d'acier de la nécessité ? Là où les sages si souvent échouèrent dans les masses, avec un Dieu gouvernant les volontés et sanctionnant, à « harmoniser les désirs avec les réalités », à les rendre désintéressés, l'humanisme réussirait-il avec ses incertitudes, ses illogismes, et son banal utilitarisme, cette règle que seuls dirigent le caprice des temps, des lieux et des Moi ? Comme dit justement le docteur Ryan « l'homme qui s'est débarrassé de la morale autoritaire et de ses sanctions, posera la vieille, la très vieille question : « Pourquoi mon action serait-elle désintéressée, quand je « suis convaincu que je trouverai plus de bonheur ou de plus « larges satisfactions de la vie, en agissant en égoïste ? Des « actes désintéressés peuvent, en certains cas, être nécessaires « pour obtenir plus tard une satisfaction plus grande, mais je « ne vois aucune raison de me donner des habitudes désinté- « ressées, quand je sais qu'elles entraîneront pour moi des ex- « périences désagréables. Je veux bien consulter l'expérience pour « savoir quelles actions sont désirables. Dans l'exercice de cette « liberté, je ne trouve pas que ce désintéressement uniforme soit « désirable, ni comme fin, ni comme moyen. Je veux être heu- « reux, et je ne crois pas pouvoir l'être, en m'appliquant tou- « jours à être désintéressé. »[1]

Le docteur Ryan l'insinue. Le critère du désintéressement, pour le « désir arrivé à maturité » différera d'un lieu, d'un moment, d'une personne, d'un peuple à l'autre. Qui décidera pour éviter le choc, et courber des désirs se prétendant chacun désintéressé ? L'Amérique, par exemple, se croira arrivée au summum de l'oubli d'elle-même en imposant un tarif prohibitif qui empêche ses paysans ou de ses industries de s'appauvrir, en évitant — la doctrine de Monroë en main — de se mêler aux querelles des nations

1. Catholic World, mai 1930, p. 130.

européennes tout en profitant de ces querelles au mieux de ses avantages ; en dominant de son argent : Cuba, le Mexique, les Philippines, les petites Républiques de l'Amérique du Sud, pour leur profit et le sien. Ceci, d'ailleurs, peut s'appliquer au désintéressement affiché par d'autres nations, et même par un individu. Seront-ils seuls juge et partie pour décider de la pureté de leurs intentions dans des actions qui nous choquent comme grossièrement égoïstes? On ne réaliserait une civilisation humaniste au goût de M. Lippmann que si les désirs des hommes étaients mus en même temps partout, sur les mêmes objets et avec la même règle décidant leur désintéressement. Nous aurions à attendre quelques lunes. Et encore alors, quelques Babbits sortant du rang seraient les seuls épigones de l'humanisme. Les masses, individus, corps sociaux, races, peuples, après avoir abandonné la morale autoritaire des sages qui contrecarrait et limitait leur égoïsme, en paradant avec des désirs soi-disant purifiés, ne serviraient qu'eux.

Apprendrons-nous à M. Lippmann que le christianisme bien compris n'a jamais voulu supprimer les instincts et les passions. Je l'ai dit ailleurs. Il est loyal de ne pas l'identifier avec un certain ascétisme et jansénisme.[1]

IIIe PARTIE

Les affaires, la politique, l'amour selon l'humanisme de M. Lippmann

I) *Exposition des idées*

Dans la troisième partie, M. Lippmann explique « le génie de la modernité ».

A l'homme moderne, le problème du mal n'est pas comme à Job, l'accepter ou le nier. Il l'explique pour pouvoir le résoudre. « Le mal apparaît ainsi non une qualité des choses, mais une « qualité de nos relations avec les choses. Il est une certaine ma- « nière de les expérimenter ». Pourquoi craindre la mort, disait Lucrèce, si nous n'existons pas après elle ? « Réaliser que le mal n'existe que parce que nous sentons sa peine, nous aide, non

1. Voir sur ce point mon livre : *The social teaching of Jesus*, p. 132-146. Mc Millan, New-York, 1929.

seulement à lui enlever son auréole d'épouvante, mais à nous séparer de nos propres sentiments à son égard. »[1] Ainsi ont pensé les sages, et Freud a confirmé leur doctrine. « Etre déta-« chés de ses propres passions, et les comprendre en en prenant « conscience, est les rendre indifférentes. Un esprit qui s'oublie « s'harmonise avec lui-même et avec la réalité. Voilà le principe « qui rend la culture humaniste acceptable. Si celui de la culture « théocratique est sujétion, obéissance, conformité à un pouvoir « surhumain, qui gouverne la réalité, celui de l'humanisme est « détachement, intelligence, oubli de soi devant la réalité elle-« même. »[2] L'oubli de soi caractérise toutes les vertus que l'homme exalte : le courage, l'honneur, la fidélité, la véracité, la justice, la tempérance, la magnanimité, l'amour. Peu les possèdent toutes ensemble. Autrefois, la sagesse morale s'imposait du dehors et par autorité. Il ne peut plus en être ainsi. Nous devons convaincre l'homme moderne que l'idéal de l'oubli de soi est en lui, et qu'il doit le réaliser. Nous allons essayer de le faire « en « montrant que dans les trois grandes manifestations des intérêts « humains : les affaires, le gouvernement et les relations sexuel-« les, cet idéal est maintenant implicite et nécessaire. »[3]

On a beau dire, la phase actuelle diffère de toutes les autres, par la domination du machinisme à bon compte, qui délivre l'homme de sa peine. Mais ce triomphe, plus encore que la raison de ses espoirs, est « l'invention d'une méthode d'invention ». Le progrès mécanique a cessé d'être un accident. Il est un courant permanent. La science organisée en système est née au XVIe siècle. Son rôle dans la civilisation moderne ne s'est imposé que vers le milieu du XIXe siècle. Avec elle sont apparus de nouveaux motifs et de nouvelles habitudes d'esprit. Au cœur de toute entreprise reliée à un laboratoire, même quand elle a un but intéressé, existe nécessairement l'habitude d'esprit désintéressé du savant qui ne juge pas d'après ses désirs ou impulsions. La science et ses méthodes ont donc, en quelque sorte, vulgarisé les intuitions des sages. La culture scientifique intense les actualisera dans les masses.

1. P. 219.
2. P. 220-221.
3. P. 231.

On crut d'abord que la science industrialisée apporterait aux hommes la vertu et le bonheur. L'expérience a démontré que le laissez-faire économique était un grand danger pour les individus et pour la Société, tant que l'éducation du désintéressement restait à réaliser. Il supposait d'ailleurs que chaque capitaliste connaît mieux son propre intérêt, ce qui est inexact pour un système industriel comme le nôtre, où tous les intérêts s'entrelacent. D'autre part, on a fait fausse route, en voulant guérir les maux dus au capitalisme avec des lois. Ici encore, on appliquera le faux principe qu'on se défait d'une impulsion en la contrariant. Des non-régénérés tombent nécessairement d'une confusion dans une autre. Les systèmes fascistes et soviétiques le montrent. S'ils réussissent temporairement, c'est parce qu'ils s'appliquent à des pays où l'organisation industrielle est encore assez simple. Ils la dirigent donc du dehors à leur gré, car dans la mesure où « la « machine technologique est avancée, elle devient compliquée, « délicate, difficile à gouverner par des commandements d'en « haut ».[1]

La dictature du prolétariat ou d'une oligarchie bourgeoise, est un retour à l'époque du prémachinisme. Les mêmes raisons qui rendent impraticable la dictature dans les pays à industries compliquées, empêchent de réformer celles-ci par des moyens de police législative. Elles doivent se réformer elles-mêmes et dans tous leurs rouages. Aucun capitaine d'industrie ne peut s'en charger. Leur temps est fini. « L'exécutif aujourd'hui dans une grande « organisation industrielle, est un peu le monarque de tout ce « qu'il surveille, son expérience est si continuellement en con« tact avec des faits irréductibles et têtus, il a si bien l'obligation « d'ajuster ses préférences à celles des autres, qu'il devient une « personne relativement désintéressée. »[2] Il doit mettre de côté ses passions et préjugés. Quand la technologie mécanique sera suffisamment avancée et répandue, l'intérêt privé et public se confondront, comme ils se confondent aujourd'hui dans quelques entreprises. Alors l'industrie pourra jouir de cette liberté qui ne lui convenait pas tant que ceux qui la dirigeaient n'avaient pas purifié et régénéré leurs désirs égoïstes.

1. P. 252.
2. P. 256-257.

Découvrir une philosophie industrielle fut plus facile que de découvrir une philosophie politique. On parle beaucoup de loyauté, mais peu sont capables de la définir. Le citoyen loyal paraît être celui qui aime son pays, et regarde le *statu quo* qui le gouverne comme une organisation qu'il ne saurait troubler par la force, respectant toujours les intérêts et opinions de ses concitoyens. La loyauté politique a évolué. D'abord l'hommage d'adhésion à un chef de bande, elle devint ensuite l'hommage à une institution, et enfin l'hommage à une règle de conduite. La mesure du développement culturel d'un individu, même dans une démocratie, caractérise sa loyauté au dernier point de vue.

A aussi évolué, l'idée de souveraineté. Elle fut partagée au moyen âge entre l'Empereur et le Pape ; elle devint ensuite l'apanage d'un souverain absolu et de droit divin, puis apparut la théorie du contrat entre le peuple et le monarque. Le monarque ainsi lié est devenu aujourd'hui si anonyme, et a un pouvoir si diffusé, que son existence est plus une fiction légale qu'un fait politique.

Dans une société pluraliste comme la nôtre, avec des organisations très différentes : administration, état, famille, Eglise, etc... le citoyen est obligé à de multiples loyautés imposées par le devoir ou l'intérêt. Ces multiples loyautés entremêlées et opposées souvent, surtout dans les grandes villes, commande au citoyen moderne la tolérance, le désintéressement des idées personnelles. Le service civil, inconnu des sociétés plus simples, d'hommes qui, comme tels, n'ont pas de partis et sont au service de l'Etat, l'existence d'un corps judiciaire indépendant, l'appel aux techniciens et experts neutres dans les conflits, témoignent encore en faveur de l'idée de l'oubli de ses passions et intérêts, dans la société moderne.

Les sociétés les plus compliquées ont donc la conscience civique la mieux développée. L'après-guerre l'a montré. Sur elle, les gouvernements s'appuient aux moments de crise économique ou sociale. La technologie mécanique compliquant les relations, a changé les vieilles habitudes d'obéissance. La loi n'est plus le commandement unique tombé d'en haut, à une masse enrégimentée en bas ; elle est la multitude de petites décisions prises par des milliers d'hommes. Nous ne le voyons pas, parce que nous jugeons les sociétés d'après de vieilles conceptions qui ont

disparu. L'opinion publique, la volonté générale, n'est nullement comparable à un roi donnant des ordres. Aujourd'hui, « le pre-
« mier souci du gouvernement n'est pas de diriger les affaires
« de la communauté, mais d'harmoniser la direction donnée par
« la communauté à ses affaires. Nos législatures modernes ne
« peuvent rendre effectives des lois qui ne sont pas l'expression
« formelle de ce que les personnes qu'elles visent peuvent et désirent faire. »[1] Une loi est lettre morte quand les citoyens n'ont aucun intérêt à la respecter ou à la faire respecter. La police est impuissante à lui insuffler la vie. « Aujourd'hui, le gouverne-
« ment est dans le peuple et y reste. Il représente ses multiples
« décisions dans des situations concrètes, et le rôle des officiels
« est d'aider et de faciliter cette manière de gouverner. »[2]

« Le politicien vise des objets spéciaux, des intérêts particu-
« liers », pour lui, sa famille, son parti, sa classe. Il devient homme d'Etat quand, cessant de satisfaire ou de flatter les désirs momentanés de ses électeurs, il s'efforce de leur faire comprendre et admettre leurs propres intérêts, inaperçus mais qui sont permanents, s'appliquent aux faits et peuvent être harmonisés avec les intérêts de leurs voisins. »[3] Pas nécessaire pour agir qu'il ait l'entier assentiment de ses mandants. Il doit leur procurer non ce qu'ils veulent à un moment donné, mais ce qu'ils apprendront à vouloir.

Les changements dans la conception des affaires de la politique, intéressent tout le monde, ils ne fixent l'attention que de peu de gens. Mais personne ne peut ni ne veut ignorer les changements survenus dans les relations sexuelles, car pour l'homme de la rue, les questions de morale sont des questions de sexe. Il est cependant difficile de connaître comment et à quel degré ces modifications ont affecté la conduite générale. Elles existent et sont dues au fait que le contrôle extérieur de la chasteté des femmes devient impossible. L'ancien système était organisé sur ce postulat que la procréation seule légitimait les relations sexuelles de la femme vertueuse. Pour le populaire, « l'homme vertueux

1. P. 275-276.
2. P. 278.
3. P. 281.

était celui qui, avant son mariage, n'avait pas eu de relations sexuelles avec une femme vertueuse ».[1]

Le « Birth Control », l'histoire d'Onan dans la Bible le prouve, est une fort vieille pratique. Jusqu'au XIXe siècle, elle n'avait pas été défendue au grand jour pour des motifs d'utilité publique. Les dangers d'un accroissement de la population, résultat de la concentration dans les usines après la Révolution Française, amenèrent Malthus à écrire son *Essai sur la Population* en 1798. Ses idées se répandirent vite. Elles ne suscitèrent aucune opposition sérieuse.

Aujourd'hui, les méthodes contraceptives sont vulgarisées. Les Eglises, et surtout l'Eglise catholique, combattent vainement le *birth control*. Une révolution s'est accomplie dans les relations sexuelles. L'on ne croit plus qu'elles ne soient permises que si elles ont pour objet la procréation. Cette conviction peut évidemment avoir des conséquences psychologiques dangereuses pour l'homme et la femme mariés. Seule, l'expérience le leur apprendra. Possible la contraception, et la procréation n'étant plus le seul but entre mari et femme, on a proposé d'une part d'assurer la protection et l'éducation de l'enfant en préparant les parents à leur devoir, et de l'autre de laisser pleine et complète liberté aux jouissances sexuelles. Pour réaliser le premier point, on demande qu'avant de s'engager solennellement les couples s'expérimentent librement, la femme restant indépendante économiquement de l'homme ; que, dans tous les cas, même si l'on est engagé, les devoirs de parenté, et spécialement de maternité, soient facultatifs.

Le développement de l'art de l'amour dans la liberté des jouissances sexuelles, ne doit pas être compris comme une méthode de séduire et puis de jouir momentanément, à la Casanova. Il est un moyen pour ceux qui s'aiment de transférer de l'un à l'autre tous leurs désirs, même les plus élevés. Quelques-uns prétendent que cet art consiste seulement à jouir sans honte et sans danger. Tous demandent que l'opinion publique ne stigmatise plus les relations hors du mariage, qui n'impliquent plus de danger pour un tiers, l'enfant. De cette idée, sont nés l'amour libre, les mariages-épreuves, les mariages simples associations de

1. P. 287.

couples. « L'Etat et la loi, dit Bertrand Russell, devraient ignorer « les relations sexuelles en dehors des enfants; plus de mariage « valide sans certificat médical constatant que la femme est en- « ceinte ».[1] Le rôle du moraliste sera de déterminer si, et comment, la séparation que le *Birth control* a rendue possible entre la parenté comme vocation, et l'amour comme fin s'harmonise avec les conditions du bonheur humain. Ceux qui cherchent dans les relations sexuelles débarrassées de leur contrainte et de leurs dangereuses conséquences, le plaisir physiologique d'un moment, n'y ont trouvé que vide et désillusion. Ceux qui y cherchent le stimulus de toutes les activités organiques et spirituelles, oublient que les activités à stimuler sont surtout celles qui ont prosaïquement pour objet la vie courante, l'organisation d'une maison, l'éducation des enfants, le délassement ; « on s'est trop « préoccupé de mettre l'idéal sexuel d'accord avec la logique du « *Birth control* plutôt qu'avec la logique de la nature humai- « ne ».[2] On ne définit pas la vie bonne dans la perspective du sexe. On ne veut qu'échapper à la vie mauvaise. Il n'y aurait pas tant de divorces si on savait ce que signifie la comptabilité, ce qu'elle implique dans le mariage. Les deux fonctions du sexe sont inséparables. L'amour n'est qu'une émotion passagère, isolée des conditions économiques de la vie, qui conditionnent la durable sagesse de l'institution matrimoniale. « La comptabilité est un « résultat, non un accident ; elle dépend de la maturité des désirs « instinctifs adaptés à la nature totale de l'autre personne, et aux « communes préoccupations des deux êtres qui s'aiment. » Cette maturité harmonise leur passion, et les rend désintéressés. Elle dépend d'eux, et non d'une imposition extérieure. La montée peut être rude, mais au sommet ils trouveront dans la mise à l'ordre de leurs impulsions enfantines, paix et bonheur.

Notre monde d'incroyants refuse d'écouter le moraliste. « Il « refuse de reconnaître que la liberté moderne n'est pas seule- « ment capricieuse destruction d'idole, mais liquidation d'un « ordre plus vieux que la vie humaine. »[3] Un code moral ne s'impose que s'il exprime les coutumes en cours d'une société

1. P. 299.
2. P. 306.
3. P. 315.

stable. Le moraliste ne peut plus être un administrateur d'usages ; il est un interprète des besoins humains. Enseignant à les satisfaire, comme on l'a expliqué, il enseigne la vertu.

L'homme de la rue, la masse, dira-t-on, doit être guidée par des règles, et les symboles de crainte et d'espoir. A cela, on répond que ces motifs de conduite sont de toute évidence inopérants aujourd'hui. Le rôle du moraliste qui veut être directeur de multitudes est de mettre en pleine lumière l'idéal actuel qui les travaille. Il est celui des religions supérieures. Des anciens symboles, il ne retiendra que ce qu'ils représentent des expériences passées et actuelles qui les ont produits.

« La crise des loyautés religieuses du genre humain, ne sera pas résolue par la lassitude et un aimable sourire, ni par l'invention de petits stratagèmes intellectuels pour escamoter les dilemmes posés entre la biologie et la genèse, entre l'histoire et l'Evangile, qui préoccupent tant d'hommes d'Eglise. Au delà de ces petits conflits, il est un réel dilemme que les modernes n'ont aucune chance d'éluder : « quel chemin conduit au séjour de la lumière ? »[1] Ils ont à choisir clairement, conscients de ce que leur choix implique entre la religion système de gouvernement cosmique, et la religion intuition de la personnalité purifiée et adulte ; entre Dieu conçu comme maître de ce destin, créateur, providence et roi, et Dieu conçu comme le Bien supérieur où ils peuvent tendre, car Dieu est le symbole suprême en qui l'homme exprime sa destinée. Si ce symbole est confus, sa vie l'est nécessairement. « Jusqu'ici, les religions avaient abrité les deux expé- « riences. Mais aujourd'hui, la croyance populaire en des gou- « vernements surnaturels étant ruinée, les symboles religieux « n'offrent plus une voie facile aux expériences religieuses. »[2]

Le petit nombre qu'ils satisfont peuvent rester en paix, mais les autres « qui ne trouvent pas un principe d'ordre dans l'autorité « d'une volonté hors d'eux, ne peuvent espérer le trouver ailleurs « que dans un idéal de la personnalité humaine[3] », que seul, le régénéré, le désintéressé, l'adulte, est capable de réaliser avec sa liberté. Cet idéal est la vraie religion de l'esprit. Elle n'est fondée ni sur des croyances ni sur la cosmologie, « elle ne s'oc-

1. Job XXXVIII, 19.
2. P. 325-326.
3. P. 326.

« cupe ni de l'organisation de la matière, ni de la qualité des « désirs humains »[1]. Elle reconnaît la complexité des choses, et n'a pas de système à défendre. Elle facilite le bonheur du moment présent, et non d'un avenir incertain et incompréhensible, puisqu'on ne l'a jamais éprouvé.

« L'échec de son expérience n'impliquerait pas l'échec de sa vie. Car l'aspect de la vie engageant son âme, serait son intelligence de la vie, or, à qui comprend, la défaite n'est pas moins intéressante que la victoire. « Il n'aurait donc aucun effort à faire « pour être tolérant, et son scepticisme ne le troublerait pas. Il « ferait face à la douleur avec courage, car il l'aurait chassée des « réduits de son âme. La crainte ne le hanterait pas, car rien ne « le pousserait à s'attacher à une chose dont le destin le trou- « blerait. Il serait fort, non de la force de violentes résolutions, « mais de l'affranchissement de la tension produite par des alar- « mes vaines.

« Sa vie serait-elle sans intérêt, parce qu'il serait désintéressé ? « Il aurait pour domaine l'univers entier, au lieu de la prison de « ses espoirs et craintes, et en imagination toutes les formes pos- « sibles d'être. Rien ne mordant ses centres vitaux, ni le doute, « ni l'ambition, ni les échecs, ni la crainte, il avancerait facile- « ment à travers la vie. Soit qu'il la vît comme une comédie, une « sublime tragédie, ou une simple farce, il affirmerait qu'elle est « ce qu'elle est, et que le sage peut en jouir. »

II) *Observations sur ces idées*

Kant, au dire de M. Lippmann, ayant débarrassé les penseurs sérieux de l'obligation d'admettre un Dieu, ils n'ont plus à se préoccuper d'accorder sa justice ou sa bonté avec le mal. Celui-ci n'est qu'un résultat des forces lancées à l'aventure dans l'espace. Sur la planète, l'homme n'a pas à se fatiguer son cœur ou son cerveau pour le déplorer, ou le diminuer. Lamentation stérile et efforts aussi impuissants que contre l'éruption des volcans. Il n'a, pour l'éliminer, qu'à réaliser qu'il n'existe en lui que parce que, le sentant, il ne le comprend pas.

S'il a un cancer qui ronge ses chairs vives, si on vole sa réputation ou son argent, si on outrage sa femme, si on le prive du prix de son travail, si on massacre ses compatriotes, s'il est

1. P. 328.

triste parce que l'égoïsme, les passions, l'entraînent où il ne voudrait pas aller, ces maux s'évanouissent, en les observant comme des faits objectifs, en s'en détachant.

« Se détacher » de nos douleurs, de nos épreuves, de nos passions, des injustices, « et les comprendre sérieusement, est les « rendre désintéressées ».

En vérité, cela est indigne de M. Lippmann. Aux hommes d'hier et d'aujourd'hui, effrayés par les terribles cataclysmes, les tremblements de terre anéantissant des contingents et des millions de créatures humaines, les inondations noyant des provinces entières, les incendies brûlant des centaines d'êtres innocents, par les haines, les brutalités, les turpitudes, les crimes, souillant la terre depuis des siècles de siècles, offrir pour apaiser leur cœur haletant et les avides curiosités de leur esprit, l'insensibilité devant ces horreurs et leur froide explication, est plus que dérisoire ! c'est non seulement accepter le mal inévitable, mais encourager et multiplier celui dont on pourrait se délivrer. Avec une conception pareille, l'humanité ne serait jamais sortie des cavernes. Grave danger donc pour elle que l'oubli ou le mépris de ses besoins métaphysiques et mystiques. Seulement, en les satisfaisant, elle a quitté l'animalité, et s'est délivrée de beaucoup de maux physiques et moraux.

Oui, l'oubli de soi caractérise les grandes vertus, mais pas l'insensibilité, ni surtout l'indifférence à leur contraire. Ce désintéressement et cet oubli, en les supposant réalisables par l'homme seul et du dedans, s'ils excluaient la réaction à la souffrance, au mal physique et moral, le laisseraient croupir dans la sauvagerie, avec ses vices et ses misères. Tenons ferme à ces réserves, pour juger les applications que M. Lippmann fait de sa théorie aux affaires, au gouvernement et à l'amour.

Que le vrai savant s'oublie, et cherche surtout pour ses travaux le triomphe de sa science, admettons-le. Mais cette satisfaction suffirait-elle à soutenir son dur effort, s'il n'avait le stimulant de la gloire à conquérir, et même de bénéfices d'argent à obtenir? Il n'est pas une bête, mais n'en faisons pas un ange. En tout cas, son désintéressement ne peut signifier amoralisme, comme M. Lippmann semble le supposer. Les fins et résultats de ses recherches, leur utilité ou leur nocivité, doivent le préoccuper sinon il devient un danger pour l'humanité. Les grands sa-

vants furent grands parce qu'ils travaillèrent à réduire notre ignorance, à multiplier nos pouvoirs sur la nature, à nous débarrasser de nos maladies de corps ou d'esprit. Quel redoutable instrument de destruction et de lutte serait entre les mains des masses, une science désintéressée et amorale ! quel danger pour l'avenir de la race, même de la planète !

Si j'ai bien compris M. Lippmann sur l'industrialisme, dont la complication tendrait de plus en plus à rendre désintéressés les chefs, et les oblige à adapter leurs préférences à celles des autres, je suis forcé d'avouer qu'il me semble un peu puéril. Supprimons par la pensée les lois qui protègent l'ouvrier contre son employeur, et celui-ci contre l'ouvrier et l'employeur d'en face. Pensez-vous que les uns et les autres soient jamais assez « régénérés » pour abandonner toute lutte en faveur de leurs intérêts personnels ? Plus une industrie devient compliquée et puissante, ne la voyons-nous pas tendre ou à absorber ou à annihiler les autres par des trusts et des cartels, où les faibles ont à se résigner à être esclaves ou à mourir ? Au lieu de favoriser le désintéressement, et l'identification au bien général, la complication et concentration industrielle et capitaliste, ne favorisent-elles pas l'avènement des Dictatures de l'argent et des monopoles, au profit de quelques privilégiés ? Et cela en affaiblissant graduellement l'autorité de l'Etat, c'est-à-dire du gardien du Juste, de celui dont le rôle est d'empêcher les égoïsmes individuels ou corporatifs de triompher sur les droits et les intérêts des masses ? Si leur triomphe est retardé, n'est-ce pas parce que la loi qu'ils cherchent à tourner souvent par tous les moyens, n'a pas perdu encore toute sa vigueur ?

Mais supposons que les « grands railways, la Compagnie générale électrique, la Corporation de l'acier des Etats-Unis, les plus fortes banques d'assurances, véritables institutions publiques », arrivent à ce degré de désintéressement chez leurs membres, et chez leurs organisations, qu'elles oublient leurs avantages personnels ou corporatifs au bénéfice du public et de l'Etat américain, ce désintéressement ne serait-il pas, en dernière analyse, un affreux égoïsme dressant la puissance industrielle et financière des Etats-Unis contre l'intérêt et les droits de l'humanité ? Et n'est-ce pas à cela que tendent et aboutissent partout ces barrières douanières, ces tarifs que sous la pression de leurs industries

et de leurs banques dressent tous les Etats soi-disant civilisés ou « désintéressés »... ?

D'ailleurs, fonder une civilisation sur le seul désintéressement paraît impossible. Pense-t-on que des hommes se décideront jamais à établir, à diriger une industrie, une banque, un commerce, à travailler à n'importe quoi sans en tirer aucun profit personnel, au seul avantage d'un Etat ou d'une communauté anonyme ? Cet argument redoutable contre le socialisme et ses plans de socialisation, et de limite, sinon de suppression de la propriété privée, qui postulent aussi le désintéressement, l'abandon du gain individuel, reste debout. Il défie encore tous les escamoteurs d'intérêts personnels, tous les bolchevistes du soviet ou du fascisme. Il ne s'agit donc pas de supprimer le stimulant indispensable au progrès individuel, social, national, mais de voir comment on peut et on doit, en le taxant, en le limitant, en l'immunisant en quelque sorte, l'accorder avec d'autres intérêts individuels, sociaux, nationaux et internationaux.

Je crois, avec M. Lippmann, que les Sociétés compliquées, celles où le pouvoir est diffusé et où l'Etat ne fait au fond qu'harmoniser dans ses lois ce pouvoir, les sociétés démocratiques en un mot, sont celles où la conscience civique est le plus développée. Le citoyen y sait beaucoup mieux sacrifier ses intérêts à ceux de la communauté. Il est donc plus loyal, plus tolérant en sa conscience et ses actes. Nous avons constaté cela pendant la guerre, des nations les plus évoluées démocratiquement, se sont le mieux tenues, et ont su davantage immoler leur indépendance, leurs désirs et avantages personnels, au bien public. Mais cet oubli de soi, cet esprit civique, à qui le devaient-ils, sinon aux leçons des sages, aux impératifs d'ordre divers que recevaient leur conscience du dehors ? Le devoir de se sacrifier au bien de leur communauté, leur était dicté d'en haut par leur religion, ou du dedans par leur patriotisme et le commandement de leur volonté. Mais dès que le grand cataclysme est devenu un événement passé, quand il n'a plus agi sur les peuples pour les purifier et les tirer de leur égoïsme, qu'avons-nous vu ? Ceux-ci ont repris le dessus, les luttes de parti à parti, de village à village, de nation à nation, même alliées, ont repris et parfois violentes. On a oublié les leçons des sages, les ordres de la raison, pour se déchirer. Certains ont pu prétendre que ces batailles d'intérêts politi-

ques, économiques, étaient l'apanage des démocraties et des civilisations évoluées. Avec leur liberté et leur facilité de penser, d'enseigner, de publier, de critiquer, de trafiquer, elles exacerbaient les désirs et les passions de l'individu, elles le poussaient à l'oubli du bien commun et à ne voir dans les élections, les parlements, les lois, que le moyen de satisfaire ses ambitions et des jalousies de clans et de clocher. Comme si les monarques absolus, les dictateurs, leurs courtisans, leurs prétoriens ou leurs janissaires, n'eussent jamais pensé qu'à se sacrifier au service de leurs sujets, de leurs voisins et même de leurs ennemis !

Mais, soyons-en sûrs, le remède proposé par M. Lippmann pour guérir les hommes d'Etat de leurs préjugés égoïstes et les citoyens de l'envie, dit « *morbus démocraticus* », cette « insight » « ou vue intérieure, résultant d'une connaissance objec-« tive et précise des faits, imperturbable et noble désintéresse-« ment[1] », est et restera médecine inopérante. Pour contenir les désirs et passions des hommes, même d'élite, il faut une autre énergie que celle dérivant de ce coup d'œil sur un paysage de faits. Ils ne nous apprennent qu'une chose : leur existence. En les regardant, nous ne saurons jamais ce qu'ils doivent être, nous serons encore moins pressés à ne réaliser que ceux à l'avantage des autres.



Nous voici au chapitre du livre de M. Lippmann auquel il attache sans doute le plus d'importance comme synthèse d'idées de l'air ambiant. Il s'agit d'une nouvelle théorie de « l'amour dans une grande société ». Je ne rappellerai pas les enseignements des religions et des philosophies sur la fin de l'union conjugale, le mariage, la chasteté, vieilles défroques rejetées dans les galetas ou les boîtes à balayures par les penseurs modernes. Je n'essaierai pas de montrer que la promiscuité que cette théorie suppose et voudrait renouveler, n'a probablement jamais existé[2].

Je laisserai Malthus et ses vues sur les restrictions des naissances, qui n'ont à peu près rien de commun avec le *Birth control*

1. P. 283.

2. « Il n'y a pas de tribus sauvages vivantes où existe actuellement une complète promiscuité, et aucun document historique ne permet de l'affirmer dans le passé. »

Blackman and Gillin, *Outline of sociology*, ch. IV, p. 113.

moderne, qui prétend surtout rendre libres les relations entre les sexes ; je ne nierai même pas, comme je le pourrais, qu'une révolution se soit acomplie dans les relations sexuelles grâce aux méthodes contraceptives, puisque, de l'aveu des médecins ou elles sont inefficaces, ou elles sont dangereuses[1]. On me dirait : « Vous êtes orfèvre M. Josse. C'est votre métier de mettre en « valeur la marchandise de l'Eglise, pour ses vieux, rares et « naïfs clients ». Je me contenterai de montrer les doctrines de M. Lippmann en action, parmi des créatures de chair vivante.

Prenons vingt jeunes Babbitts et vingt jeunes Babbittes de 15 à 16 ans. Les instincts commencent à frémir. Leurs parents, leurs maîtres ou leurs tuteurs leur ont enseigné, sans vain pharisaïsme, les théories de M. Lippmann et de ses partenaires. Les relations sexuelles n'ont pas pour objet la procréation, mais l'épanouissement de l'amour, sans danger pour la jeune fille.

Elles sont un passe-temps agréable comme peut l'être de boire un verre de liqueur ou de champagne en compagnie. Pour élevés et affinés que soient ces Babbits, *girls and boys*, en les admettant dressés au « détachement de leurs désirs », à un âge où les poussées de l'instinct sont impératives et aveugles, se donneront-ils la peine, auront-ils la liberté de choisir leur compagne ou leur compagnon pour réaliser un noble et durable amour? Un nez à la cléopâtre ou de beaux yeux, ne suffiront-ils pas à les décider ? Absorbés par ces relations sexuelles, sans danger et sans honte, ils négligeront la préparation de leur avenir. Quelles études, quel travail sérieux peuvent fournir des jeunes gens dont l'imagination, la sensualité, les forces violentes, sont confiées à la surveillance d'hypothétiques désirs désintéressés? Les jalousies, les rivalités entre mâles pour la possession d'une proie plus enviée, deviendront terribles. N'étant plus la future épouse ou la future mère, la jeune fille sera considérée comme un simple

1. « Une expérience de plus de 40 ans me convainct que la limitation artificielle de la famille est une cause de trouble pour le système nerveux de la femme » — Dr Mary Sharlict, *British medical Journal*, 1920, vol. II, p. 93.

« La médecine ne connaît pas aujourd'hui de méthodes satisfaisantes pour le birth control. » — Dr A. Pusey, Address before the american medical association, 1925.

outil de plaisir. Pour sa possession, les haines, les luttes et les meurtres se multiplieront.

Nous avons pris ces adolescents parmi ceux appartenant à une classe sociale mieux éduquée. Prenons les maintenant parmi nos enfants du peuple, nos simples ouvriers sans formation religieuse ou laïque du sens de leur dignité, du respect qu'ils se doivent et doivent aux autres. Dites-moi si les déplorables effets des théories de M. Lippmann ne seront pas centuplés dans la conduite de ces êtres frustes ? Un jour, un brave docteur, et pas du tout bigot, d'un bateau de la Compagnie française Transatlantique me disait : « Souhaitons que les Américains gardent longtemps leur goût du sport. S'il disparaissait, avec les idées en cours, nul ne sait quel degré de sauvagerie pourrait atteindre leur société. »

« L'idée du mariage simple compagnonnage, écrit Foerster « contre le juge Lindsey qui l'a proposé aux Etats-Unis, naît « souvent en de nobles esprits et chez de braves gens qui ne « connaissent rien de la nature humaine. Ils font donc beau- « coup plus de mal par leurs étranges suggestions que les avo- « cats attitrés du libertinage[1]. »

Mais supposons que « le développement de l'art de l'amour « dans la liberté des jouissances sexuelles » n'ait pas été compris comme « une méthode de séduire et puis de jouir momentané- « ment, à la Casanova ». Supposons qu'un « companionate marriage » ait uni deux jeunes cœurs, aux désirs purifiés et « désintéressés ». Ils ont des enfants, et décident de rester ensemble. Mais jeunesse passe. Tout vieillit, même les sentiments les plus vivaces. Après chaque maternité, des rides nouvelles apparaissent sur le visage de la femme idéalement aimée. D'autres sont plus avenantes et avec elles on n'a pas à discuter les questions ennuyeuses du ménage, de l'éducation des gosses. La banalité de la vie en commun, a mis en relief les laideurs physiques, les incompatibilités, les défauts de caractère de chaque côté. On est cependant jeune, entre trente et cinquante ans, avec des chances de jouir encore un peu de la vie. Un beau jour, « le compagnon » ne paraît plus au logis. On dira « qu'en ces cas, le juge Lindsey et Bertrand Russell accordent difficilement le divorce, à cause des enfants ». Mais cela peut-il déranger le

1. Foerster, *Jugend lehre*.

« compagnon » qui s'est créé des relations sexuelles « sans danger », et qui, par ruse ou force, arrivera bien à se soustraire aux obligations de nourrir sa marmaille ? La mère devra s'en charger, à moins qu'à son tour, elle veuille avoir sa part de « jouissances sexuelles sans danger » et qu'elle abandonne les enfants aux soins d'autres parents ou de la communauté. De quel œil ces enfants, arrivés à l'âge où l'on voit et l'on comprend regarderont-ils des parents qui se sont unis non pour les procréer, les élever, mais pour jouir l'un de l'autre et se séparer le jour où cette jouissance devient impossible ? Si les parents sont riches, confiés à la tutelle de l'un d'eux ou des étrangers, ils recevront de temps en temps des cadeaux ou de l'argent du père ou de la mère, jamais ils ne se sentiront enveloppés de cette tendresse jumelle, née en deux cœurs entrelacés et penchés sur le fruit d'un amour constant et exclusif. Comme l'un d'eux, conscient de son abandon et de son état d'orphelin, ils diront : Personne ne m'aime. Cette constatation développera un égoïsme sauvage, imperméable à ces « désirs désintéressés » que nous vante M. Lippmann, et dangereux à la société où ils vivront. Si les parents sont pauvres, l'abandon sera encore plus affreux. Les enfants grandiront en les haïssant ou les maudissant, augmentant le nombre des criminels de toute catégorie.

Et quelle espèce de société sera celle où règneront le *Birth control* et l'amour libre, celle où les mœurs et l'opinion toléreront les promiscuités qu'ils impliquent ? Il n'y aura plus ni mère ni père, mais des procréateurs occasionnels, plus de frères ni de sœurs, puisque le père sera souvent inconnu, et la vie avec les deux parents d'ordinaire impossible ; plus d'amour des enfants pour leurs « procréateurs » qui ne s'aiment pas ou ne les aiment pas, et plus de ce respect pour eux qui est fondé sur leur dignité, leur dévouement, leur sacrifice aux leurs, et sur leur mutuelle tendresse et déférence ; plus de ces cérémonies qui, de tout temps, ont marqué l'existence des foyers : noces, anniversaires, baptêmes, réunion autour des nouveaux venus, des aïeuls et des cercueils ; donc, plus de familles[1].

1. Un illustre peintre français voyant partir son fils qu'il aimait tendrement pour la grande guerre, lui demanda ce qui lui ferait le plus de plaisir à cette heure. Il le lui accorderait, s'il pouvait. — « Papa, répondit le jeune homme, je serais heureux que tu te maries à l'Eglise avec maman. » — Et le peintre se maria à l'Eglise.

Or, l'histoire est garante que sur elles se sont édifiées les plus grandes civilisations, y compris la civilisation américaine. Qu'on songe seulement au Sénat Romain, aux grandes dynasties européennes et aux signataires de la proclamation de l'Indépendance des Etats-Unis. « La famille, ai-je écrit ailleurs, est la cellule-« mère des sociétés. Autour d'elle, les hommes agencent et dis-« posent la cité aux organes multiples. Sa vigueur et sa santé « conditionnent celles de la cité, mais l'âme de celle-ci n'est pas « l'âme de celle-là. La femme informe pourrait-on dire la fa-« mille, lui donne son existence propre et son caractère. Elle fa-« çonne les cœurs et les corps de ses enfants, elle souffle le cou-« rage à son époux dans les luttes pour la vie ; elle organise vail-« lamment et humblement le foyer. Elle est la force douce et « insinuante qui cimente ce groupe humain, comme la force rude « et impérieuse des hommes cimente la cité. Partout où la femme « manque, où on la traite en accessoire méprisé, la famille est un « assemblage fortuit, et la cité une exploitation des faibles, une « organisation de l'énergie musculaire[1]. » Telle serait celle où on abandonnerait les relations sexuelles aux caprices individuels. Fatalement, la femme y serait sacrifiée aux fantaisies et convoitises de l'homme délivré du frein du mariage, n'ayant pour contrepoids à la poussée de la plus impérieuse des passions que l'idée d' « un désir désintéressé et purifié ». Il n'aurait évidemment que mépris pour la virginité, car il tient celle à qui il s'attache un instant, pour un simple jouet de son plaisir.

Alors disparaîtrait l'amour tel que l'ont compris les civilisations chrétiennes, et que le comprennent encore tant d'Américains. Il était et il reste fondé sur le culte de la femme. On sait le respect presque superstitieux du moyen-âge pour la femme « Mon Dieu et ma Dame », tel était le cri du Chevalier. Guizot et d'autres ont conclu de ce fait que son relèvement était l'œuvre de la féodalité. Il oublie, observe Balmès, que la vénération dont on l'entourait supposait qu'elle était déjà émancipée.

« La Chevalerie ne donne pas une nouvelle place à la femme, « elle la trouve entourée déjà d'honneur et de respect. Et, en « vérité, s'il n'en était ainsi, comment concevrait-on une galan-« terie si exagérée, si fantastique ? Mais imaginez-vous la beauté

1. *Balmès*, p. 69-70.

« de la vierge, couverte du voile de la pudeur chrétienne, ima-
« ginez-vous aussi le charme ainsi augmenté par l'illusion, et
« vous concevrez le délire du Chevalier. Figurez-vous en même
« temps la vertueuse matrone, la compagne de l'homme, la mère
« de famille, la femme unique, où se concentrent toutes les af-
« fections du mari et des enfants, l'épouse chrétienne, et vous
« concevrez pourquoi le chevalier est enivré à la seule pensée
« d'obtenir une si grande félicité, pourquoi son amour est quel-
« que chose de plus que de l'amour, plus qu'un entraînement des
« sens ; c'est un respect, une vénération, un culte[1]. »

Ce caractère chevaleresque de l'amour, que Cervantès essaya en vain de ridiculiser, s'épanouit dans toutes les grandes existences, toutes les belles œuvres du XVIIe siècle français, comme l'a si bien montré M. Fidao. On l'y tient pour le ressort des actions héroïques « l'école de l'honneur et de la vertu ». « Les femmes n'aiment-elles pas les braves ? » — et n'est-ce pas pour leur plaire que les hommes cherchent la gloire et sont ambitieux, comme Rodrigue dans le Cid ?[2]. — Et il survit encore, malgré tant de platitudes sexuelles, dans la société française du XIXe et XXe siècles, surtout en province, où aimer une femme n'est pas simplement avoir des jouissances sexuelles On le trouve dans Barbey d'Aurevilly, Octave Feuillet, et une foule de romans de second ordre, et dans de nobles vies de héros ou de saints. Dès qu'un poète se rencontre pour chanter en belle langue ces sentiments, comme Edmond Rostand, toute la nation se lève pour l'applaudir en Cyrano de Bergerac. Oserai-je dire que s'ils existent aux Etats-Unis, ils y sont moins répandus. Les thèses de M. Lippmann ne faciliteront pas leur diffusion. Or, une civilisation sans poésie et sans romanesque, ne risque-t-elle pas de devenir terriblement ennuyeuse, et pire ?

D'autant plus que M. Bertrand Russell, et son porte-parole, M. Lippmann, nous assurent que « l'Etat devrait ignorer les relations sexuelles en dehors des enfants ». Ces messieurs s'imaginent que, dès lors, avec leur « insight », hommes et femmes seront angélifiés. Plus de crimes passionnels. Plus besoin de police des mœurs ! Gravures, affiches, romans chastes, ou du moins inoffensifs ! Retour à l'innocence primitive ! Noble candeur ! Mais

1. Balmès, *Protestantisme comparé au catholicisme*, c. II.
2. *Qu'est-ce qu'un classique?*

l'Etat — conscient de ses devoirs — qui voudrait préserver la santé morale et physique de ses citoyens, devant les réalités, ne la partagerait pas. Il devrait rendre ses lois et sa police plus sévères ; malgré cela, il verrait jouer plus fréquemment le poison, le vitriol ou le revolver entre amants ; la pornographie prendrait toutes les formes et débaucherait jusqu'aux plus jeunes. Il serait obligé d'ouvrir des hôpitaux pour les maladies vénériennes qui se multiplieraient ; pour les vieillards, les malades, dont personne ne s'occuperait ; de prendre à sa charge une foule d'enfants abandonnés par leurs pères et leurs mères. Dans cet effondrement de la famille, élément pacificateur, école de tolérance et de dévouement à la cité, il assisterait impuissant au déchaînement de l'individu, à ses brutalités, dans toutes les compétitions de femmes, de gloire et d'argent.

Un peu effrayé, semble-t-il, des prémisses qu'il vient d'établir, et de leurs conséquences, M. Lippmann, dans un dernier chapitre, insiste à nouveau sur « la liquidation d'un ordre vieilli de la vie humaine », la disparition des religions, système de gouvernement cosmique, l'apparition de « la religion intuition de la personnalité purifiée et adulte », dont il s'agit de satisfaire les postulats pour que l'homme trouve le bonheur qu'il cherche. La vie lui apparaîtra alors une tragédie ou une farce. Qu'importe, dit M. Lippmann, puisqu'il en jouit. En est-il bien sûr ? Il est des farces amères et des tragédies cruelles.

Et que M. Lippmann soit persuadé que je sais l'extraordinaire complexité des problèmes qu'il aborde, je sais la difficulté insurmontable de certains d'un point de vue rationnel... Mais je n'écris pas un traité, je relève à la hâte la précipitation et le danger de certaines affirmations chez un auteur qui m'est profondément sympathique. Que lui et ses parents comprennent la responsabilité qu'ils assument en les présentant, sans nuances et dans leur nudité, aux esprits simplistes des masses.

A. Lugan.

LES EFFETS DE LA COMMUNION BIEN COMPRISE[1]

1° C'EST UN GAGE INCOMPARABLE D'AMITIÉ.

A. *Union réelle.*
  1) Non physiologique.
  2) Ni physique immédiate.
  3) Mais de contact.

B. *Union féconde.*
  1) C'est la visite.
  2) De Dieu lui-même.
  3) Ce doit être une réception active.

2° C'EST UN PRINCIPE ACTIF DE DIVINISATION.

Première Phase : L'assimilation.
Deuxième Phase : L'entretien.
Troisième Phase : Le développement.
Quatrième Phase : L'action jusque sur le corps.

3° C'EST UN GAGE TOUT-PUISSANT D'IMPÉTRATION.

Panem de cœlo præstitisti eis, omne delectamentum in se habentem.

Lorsqu'on étudie avec soin ce qu'est essentiellement la sainte Communion, on comprend combien sont précieux, et pourquoi il faut se garder de les passer dans la dissipation, les instants qui suivent immédiatement le Banquet divin, tant que, par la corruption, la sainte Hostie n'a pas perdu sa consécration[2] ; car notre corps est alors à la lettre un ciboire vivant qui contient réellement son Dieu !

1. Cet article est un paragraphe du deuxième volume des *Etapes de la Vie chrétiene*, ou *Présentation analytique du Sacramentaire catholique*, consacré à *La Confirmation* et à *La Communion eucharistique*. Le premier, déjà paru l'an dernier, porte sur *Le Baptême* seulement (chez l'auteur, grand séminaire de Bayeux, Calvados).

2. Il est impossible de donner une règle générale sur le temps que dure dans l'estomac la présence réelle; elle doit évidemment varier selon les

Il y a là toutefois plus qu'une question de haute convenance, c'est également une question d'intérêt personnel ; car les avantages de la visite divine ne peuvent ne pas être de tout premier ordre. On n'y songe peut-être pas assez : dans les autres Sacrements, c'est un simple signe sensible qui produit la grâce en nos âmes ; tandis que dans l'Eucharistie, c'est Jésus-Christ qui, dans son état sacramentel, vient nous l'apporter en personne et sans aucun intermédiaire ; c'est le Verbe de Dieu qui intervient lui-même, en se servant de sa nature humaine comme d'un instrument qui lui est hypostatiquement uni[1]. Aussi quel épanouissement d'effets merveilleux dans l'âme et jusque dans le corps !

1° C'est un gage incomparable d'amitié.

Le premier et le plus immédiat de ces effets, consiste dans le témoignage inouï, inconcevable, que Jésus vient apporter à chacune de nos âmes, de l'amitié la plus sincère et la plus tendre. Le connaître intimement, partager ses joies, communier à ses peines, se donner sans arrières-pensées, et au besoin se dévouer, tels sont les grands actes qui caractérisent l'amitié véritable.

Quand elle est sincère et profonde, le cœur humain s'y épuise. Mais l'amitié de Jésus est, dans l'Eucharistie, une amitié divine ; aussi réalise-t-elle, sans efforts et d'une façon éminemment active, ce très riche programme.

A) Union réelle. — Et d'abord Jésus se donne à nous d'une façon si étroite, si intime, si amoureuse, qu'elle semble toute voisine d'une fusion complète et d'une sorte d'identité.

individus et même, pour un sujet déterminé, selon ses dispositions changeantes. Des médecins affirment que, dans un estomac *sain*, la corruption d'une petite Hostie demande au moins une demi-heure, et celle d'une grande Hostie environ une heure; mais que chez certains malades, il faut au moins deux ou trois heures (Gasparri, *De Eucharistia*, n° 1196. — P. Durieux, *L'Eucharistie*, n° 260, p. 221). Il est donc plus convenable, autant que les circonstances le permettent, de ne pas se hâter de déjeuner aussitôt après la sainte Communion.

1. L'Humanité de Jésus n'est en nous que pendant les courts instants de la communion. Néanmoins, c'est à l'aide de cette humanité, comme d'un instrument vivant et glorieux, que sa divinité opère en nous ces merveilles de vie surnaturelle; c'est à l'aide de cette humanité notamment, qu'il exerce sur notre esprit la divine séduction de ses exemples, à l'aide de cette humanité qu'il nous applique la grâce des Sacrements (L. Sempé, *Pour la direction des âmes*, dans *Le Messager du Cœur de Jésus*, janvier 1931, page 33).

N'est-il pas évident que, du fait même de la réception des saintes Espèces, qui cachent réellement le corps du Sauveur, celui-ci nous devient très étroitement uni. Il ne faudrait cependant pas, comme il arrive souvent dans certains livres de piété, exagérer et déformer les faits. Car si notre union à Dieu est réelle, elle n'est pourtant qu'accidentelle et médiate.

1) Ce n'est pas une *union physiologique*, qui porterait dans les veines du communiant les atomes du corps et du sang dont est composé le Corps de Jésus-Christ.

2) Ce n'est pas non plus une *union physique immédiate*, comme sont les étreintes affectueuses de deux amis qui se serrent avec effusion dans les bras l'un de l'autre. Nous verrons bientôt[1] que l'état eucharistique ne permet pas ces sortes d'intimités.

3) C'est une simple *union de contact*, identique à celle qui existe entre une Hostie et le Ciboire qui la contient. Et c'est déjà merveilleux ; car on serait en droit de se prosterner devant nous, chaque fois que nous venons de communier, comme on le fait devant le Tabernacle !

Ce n'est toutefois là qu'un effet superficiel et tout passif, qui se réalise chez le pécheur le plus criminel aussi bien que chez le juste le plus emflammé d'amour, et qui ne dure que pendant les courtes minutes où les Espèces ne sont pas altérées dans leur être physique.

B. Union féconde. — La sainte Communion ne peut pas être du reste ce simple contact honorifique, extérieur et infécond. C'est avant tout une question d'âme et surtout une question de vie, dont les effets se trouvent radicalement stérilisés dans les cœurs souillés par le péché mortel et morts à la grâce[2].

1) *C'est la visite de Dieu !* — Et fut-il jamais visite plus affectueuse et visite plus désirée, du céleste Visiteur au moins ! Et Jésus est là en nous ; seul à seul avec nous ! Tous ses regards sont fixés sur notre âme. Tout son cœur est ouvert en chacun de nous, pour nous seul !

1. Cette question est traitée dans l'article III, intitulé : *La métaphysique de l'Eucharistie.*
2. Jean, *Evangile*, 6, 57.

« O Jésus, quelle providence que vous ayez un cœur si vaste et si puissant ! Parmi nous, l'amitié s'amoindrit quand elle se divise, parce que son fond a des limites. L'amour des parents, cet amour le plus voisin du vôtre par sa puissance, cet amour lui-même souffre du partage : il étreint moins fortement des têtes trop nombreuses !... O Jésus, vous seul me donnez un amour aussi grand que si j'étais pour vous l'unique ami, l'unique enfant. En vous je suis au large ; en vous je goûte une sécurité complète. Quand je vous parle, vous m'écoutez. Quand je souffre, vous me plaignez. Quand je vous quitte, vous me suivez des yeux. Je vous sais fier de mes bonnes actions ; je vous sais triste, hélas ! de mes misères !...[1] »

Les visites de Jésus sont des visites personnelles et des visites d'amitié.

2) *Mais c'est surtout le don de Dieu !* — Car si Jésus visite nos âmes, c'est uniquement pour se donner. Et il le fait sans aucune retenue : il devient totalement nôtre. Cette donation est, en effet, tellement complète, que nous pouvons l'offrir à Dieu son Père, comme on offre son propre bien ; notre domaine sur lui est tellement absolu qu'il s'étend, hélas ! jusqu'au triste pouvoir d'abuser de sa divine personne !

Et ce n'est pas tout le mystère : Jésus ne vient pas seul, il introduit en nous, avec lui, l'Infini lié à sa Personne : le Père éternel qui l'a engendré depuis l'éternité ; l'Esprit-Saint qui réalise d'une façon substantielle l'expression de leur mutuel amour. Oui, la sainte Communion introduit dans notre sanctuaire intime la Trinité toute entière, le grand Dieu du ciel !

Et alors, quelle révélation et quelle paix ! On est parfois tenté de se demander, avec une certaine angoisse, si du haut de son ciel, Dieu nous suit réellement des yeux, s'il peut envisager distinctement à la fois un si grand nombre d'âmes. Or voilà que, dans l'Hostie, chacun reçoit *son* Dieu, vivant, tout occupé de l'âme qu'il visite ! Est-il possible de concevoir une union plus intime, plus riche et plus féconde !

3) *Ce doit donc être la réception de Dieu.* — Notre plus élémentaire devoir est donc d'ouvrir toute grande notre âme, pour que Jésus s'y trouve à l'aise ; de chasser les distractions et les froideurs pour qu'il s'y sente au chaud ; de lui tenir conversa-

1. BEAUDENOM : *Les Sources de la Pitié*, page 172.

tion pour lui montrer qu'on est heureux de sa visite, et de nous prêter aussi docilement que possible à ce travail de transformation profonde, à ce miracle de *divinisation*, qu'il rêve d'opérer en nous, et qui constitue l'effet propre et essentiel de la sainte Communion.

2° C'EST UN PRINCIPE ACTIF DE DIVINISATION.

Ce Sacrement n'a pas été institué en effet pour nous donner la vie, comme le Baptême, ni pour nous la rendre, comme la Pénitence, mais pour la conserver et l'entretenir, l'accroître et la perfectionner.

1re PHASE : *L'assimilation divine.* — Or ce qui entretient la vie dans un être, c'est l'assimilation d'*aliments appropriés.*

C'est une loi, que chaque vie demande, non pas une alimentation quelconque, mais une alimentation qui soit en conformité avec sa nature : la vie intellectuelle trouve sa nourriture dans la vérité ; et la vie corporelle dans les substances matérielles solides, liquides ou gazeuses ; était-il possible que la vie spirituelle subsistât sans une alimentation adaptée ? Etant donné le plan de la Restauration surnaturelle élaboré et réalisé par le Christ, la sainte Eucharistie devenait non pas seulement convenable, mais encore moralement nécessaire : il fallait une nourriture à nos âmes, et une nourriture céleste ; Jésus décida de se faire lui-même cette alimentation divinisante ; et comme il avait à sa disposition les ressources infinies de sa toute-puissance, il inventa l'Eucharistie : « *Caro mea vere est cibus... qui manducat hunc panem, vivet*[1] ».

Or, de même que dans la nutrition physique, l'assimilation se fait *sans que nous en ayons conscience*, une distraction complète durant l'action de grâces, alors même qu'elle serait volontaire, ne s'oppose pas à cet effet essentiel de la Communion.

Et c'est un grand soulagement de savoir cela, pour les âmes aimantes que les préoccupations matérielles ou intellectuelles de la vie poursuivent jusqu'à la sainte Table; car quand leur action de grâces est terminée, elles peuvent se dire qu'elles n'ont pas cessé pourtant de se nourrir de Jésus comme l'enfant à la mamelle.

Est-ce à dire qu'il y aît identité entre l'assimilation physique

1. JEAN, *Evangile*, 6, 56 et 59.

et l'assimilation eucharistique ? Assurément non ; et même les différences sont considérables. D'abord le corps et le sang de Jésus n'étant pas tangibles, comme nous le montrerons bientôt, ils sont de ce fait à l'abri de toute réaction du chimisme vital. De plus, étant incorruptibles, ils ne peuvent devenir des parcelles de notre corps. Du reste, l'eucharistie n'a pas pour objectif immédiat d'alimenter nos corps, mais bien de soutenir et de perfectionner nos âmes.

C'est pourquoi *les rôles sont renversés :* ce n'est pas l'aliment eucharistique qui se transforme en celui qui le mange, mais au contraire c'est la nourriture qui s'assimile le nourri. Et comme cette nourriture, c'est réellement le Verbe fait chair, et qu'à cette chair désormais immortelle sont nécessairement attachées toutes les vertus de la Passion sanglante du Calvaire, la Communion est comme une écluse qui donne libre cours aux torrents impétueux de la vie divine, qui n'attendait que l'occasion de tout envahir afin de tout féconder.

2e Phase : *L'entretien.* — Le premier résultat de la réception du Pain eucharistique sera donc de soutenir et d'entretenir la vie surnaturelle, en refaisant les forces que le travail et les efforts ne cessent d'épuiser[1]. Cette restauration inconsciente se fait de diverses façons :

1. *Elle répare* les pertes quotidiennes, occasionnées par les péchés véniels qu'il est si difficile d'éviter.

2. *Elle augmente* la grâce sanctifiante, qui donne à l'âme une vitalité plus énergique et une force de résistance plus victorieuse.

3. Du reste, *elle donne droit* à la réception éventuelle des grâces actuelles spéciales, qui permettront de persévérer dans l'état de grâce et de venir à bout des assauts déprimants.

4. Par ailleurs, *elle refoule* et tient à l'écart le démon tentateur ; ce qui permet aux bons anges de remplir avec plus d'efficacité leurs fonctions salutaires.

1. « Ainsi le Christ, vivant sa vie dans la vie du chrétien, divinise-t-il, pour autant qu'ils ne sont pas peccamineux, tous les actes de celui-ci.
Y a-t-il encore là deux vies, ou n'y en a-t-il plus qu'une seule ? Il y en a encore deux sans doute ; mais l'une est comme l'âme de l'autre. C'est bien moi qui pense, qui aime, qui agis ; mais comme c'est sous le jaillissement de la pensée, de l'amour et de l'action du Christ en moi, il est encore plus vrai de dire que c'est le Christ qui pense, qui aime et qui agit en moi. » (L. Sempé, *Ibid.*, pages 33-34.)

5. Enfin la familiarité très grande qui s'établit entre Jésus et l'âme élève les vues et les aspirations, au-dessus des préoccupations terrestres pour les orienter de plus en plus exclusivement vers les choses de l'éternité.

3e PHASE : *Le développement.* — Mais vivre ne consiste pas seulement à ne pas mourir, c'est encore et surtout progresser, croître et s'épanouir. L'Eucharistie satisfait admirablement à cette autre classe d'exigences.

1. Car d'abord son effet principal est d'exciter et de développer dans l'âme qu'elle nourrit *la sainte charité.* Le Christ n'est-il pas essentiellement amour ? et tout ce qu'il a dit, tout ce qu'il a fait ne respire-t-il pas l'amour le plus ardent ? La religion qu'il est venu fonder, pour remplacer la Religion de crainte, est la Religion de l'amour ; le premier et le principal commandement que, Messie, il est venu apporter au monde est un commandement d'amour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton être, et tu aimeras aussi tes frères, tous tes frères, pour l'amour de Dieu »[1] ; la vertu fondamentale du Christianisme est non la Foi, ni l'Espérance, mais la divine Charité[2] ; enfin l'institution elle-même de la sainte Eucharistie est le dernier mot de l'amour[3].

Il est donc impossible que Jésus, en se faisant la nourriture des âmes, ne leur inocule pas en premier lieu ce qu'il est par-dessus tout : la Charité qui transfigure, la Charité qui divinise.

2. En conséquence la sainte Communion remplit l'âme d'une grande *douceur spirituelle* et de beaucoup de joie, lui révélant ainsi le secret de paraître, sans trop de mal, épanouie et heureuse au milieu des tracas de la vie, aussi bien que des préoccupations les plus angoissantes et les plus déprimantes.

3. Du reste, elle est le *Sacrement de la vie éternelle.* En nous donnant Jésus, la Communion nous donne le Dieu des Bienheureux, dans une intimité beaucoup plus étroite que celle dont le ciel même nous permettra de jouir ; au Ciel en effet nous Le verrons sans aucun voile, tel qu'Il est[4] ; nous Le comprendrons donc mieux et nous L'aimerons plus facilement. Mais par le moyen

1. MATHIEU, *Evangile*, 22, 37. — MARC, *Evangile*, 12, 30. — LUC, *Evangile*, 10, 27.
2. PAUL, *Lettre aux Colossiens*, 3, 14. — *Lettre aux Romains*, 13, 10. — 1re *Lettre aux Corinthiens*, 3, 14. — *Lettre aux Galates*, 5, 14. — *Première Lettre à Timothée*, 1, 5.
3. JEAN, *Evangile*, 13, 1.
4. JEAN, *Première Lettre*, 3, 2.

de la blanche Hostie nous nous en nourrissons, Il devient nôtre et nous devenons Lui ! Au ciel Il sera plus visible, mais Il ne sera pas plus réellement présent qu'Il ne l'est dans nos âmes, au moment de la Communion. La divine Eucharistie est donc bien le viatique et le gage de la vie éternelle : « *Qui manducat hunc Panem, vivet in aeternum*[1] ».

4. Il y a toutefois dans la doctrine de l'assimilation divine par la sainte Communion un double écueil à éviter :

A. *Un écueil d'ordre doctrinal*, qui consisterait à exagérer l'union entre le Christ et le chrétien. Cette exagération revêt ordinairement deux formes :

a) Une sorte d'illuminisme, qui prétend que nous devons dans notre action de grâces *prendre conscience* de la vie de Jésus en nous. Nous pouvons et devons nous en *instruire* par la théologie, nous en *convaincre* profondément par l'esprit de foi ; mais en prendre conscience n'est pas en notre pouvoir. Nous pouvons bien voir dans les consolations spirituelles intenses et prolongées une *sorte de quasi-expérience* du surnaturel en nous ; mais ce n'est pas là ce qui s'appelle avoir conscience : l'intuition consientielle est autrement directe, claire, certaine et lumineuse.

b) C'est encore une exagération dangereuse de dire, sans les précisions nécessaires, que le Christ doit *substituer* sa vie à la nôtre ; que nous devons être, comme l'hostie, *changés* au corps du Christ après la consécration ; que nous devons *devenir* le Christ. Ces sortes d'expressions, très justes quand elles sont suffisamment éclairées par le contexte, peuvent égarer les âmes simples, lorsqu'on laisse croire qu'elles peuvent se prendre au pied de la lettre. On en vient ainsi à suggérer l'idée d'une union qui serait une espèce d'*identification personnelle*, comme si la personnalité du Christ remplaçait la nôtre, à l'instar de ce qui a eu lieu dans l'Incarnation. La Communion la plus fervente ne peut pas nous faire devenir *réellement* le Christ ; il anime nos actes, mais il ne supprime ni ces actes, ni surtout notre personnalité ; nous devenons d'autres Christ par participation et par ressemblance, mais non par identité : *en Lui nous demeurons* nous.

B. *Un écueil d'ordre pratique*, qui consisterait à mésestimer la correction des défauts et l'exercice des vertus.

1. JEAN, *Evangile*, 6, 59.

Enthousiasmé par cette idée de la vie du Christ en nous, on pourrait peut-être croire qu'il suffit de s'y plonger comme dans un bain galvanoplastique pour s'y dorer de toutes les perfections chrétiennes ; que le Christ va tellement se substituer à nous, que ses vertus deviendront automatiquement les nôtres. Ce sont là des illusions dangereuses d'un *faux mysticisme.* Il y a en effet trois fonctions primordiales d'une bonne spiritualité, qu'on pourrait appeler *le trépied vital :* l'union à Dieu, la correction des défauts et l'exercice des vertus. L'union à Dieu favorise, mais ne supprime pas les deux autres obligations[1].

4e Phase : *L'action jusque sur le corps.* — Le rayonnement de l'action du Christ dans le chrétien qui communie est à la fois si profond et si pénétrant qu'il a son contre-coup bienfaisant jusque dans la partie sensible et même corporelle de sa complexe nature.

1. Il modère toujours, et parfois même éteint, les feux si troublants de *la concupiscence.* Et cela d'une double façon : d'abord par une action *médiate,* dont il est facile de comprendre le mécanisme ; elle *s'exerce* d'elle-même par la vertu puissante des grâces accordées qui divinisent tout notre être ; — et elle *résulte tout* naturellement de la délectation spirituelle qui oriente vers les choses de Dieu nos pensées et nos désirs, non seulement pendant les courts instant qui suivent la sainte Communion, mais longtemps après la corruption des Espèces, si l'on a bien voulu s'appliquer à faire ce grand acte avec conscience et amour. Selon le mot de l'Ecriture : *c'est le vin qui fait germer les vierges*[2].

Il arrive même que Jésus, en visitant une âme, agit d'une façon *immédiate* sur l'inflammabilité de la nature vis-à-vis des excitations charnelles, en l'affaiblissant et même en la réduisant complètement, pour un temps et parfois pour toujours ; comme on en trouve dans la vie des Saints de remarquables exemples.

2. Bien plus, la réception de « ce Pain des Anges, destiné à nourrir deux qui péniblement font le voyage du Ciel »[3], pénètre la substance même de nos cellules et des atomes qui entrent

1. Cfr. L. Sempé, *Pour la direction des âmes,* ibid., p. 34-37.
2. Zacharie, 9, 17.
3. Hymne de St Thomas : « Ecce Panis angelorum, factus cibus viatorum... »

dans leur composition, déposant dans tous ces éléments qui constituent notre être corporel une *semence d'immortalité*[1]. La doctrine de saint Paul est sur ce point d'une merveilleuse clarté : puisque cet aliment divin crée entre les fidèles et le Christ une sorte de concorporéité et de consanguinité[2], Jésus est amené à considérer le corps du communiant comme son propre corps ; il le prend sous sa garde et sous sa toute puissante influence pour le conduire jusqu'à la ressemblance parfaite avec son propre corps glorifié, dans l'état de résurrection glorieuse.

3° C'EST UN GAGE TOUT-PUISSANT D'IMPÉTRATION.

Et ce n'est pas encore tout. Les effets si abondants que nous venons d'énumérer n'ont en vue que le bénéfice de celui qui communie ; ils sont donc strictement personnels et incessibles. Mais l'Eucharistie peut avoir, si nous le voulons, et nous devons le vouloir, un rayonnement beaucoup plus étendu.

A cause des actes de ferveur qui accompagnent sa réception, elle a devant Dieu une grande valeur impétratoire et satisfactoire que l'on peut appliquer, en vertu de la Communion des Saints, aux fidèles vivants et aux âmes du Purgatoire.

C'est donc une pratique, à la fois très louable et très théologique, de penser dans nos Communions, non seulement à nos besoins personnels, mais encore aux intérêts des âmes pour lesquelles nous avons une obligation de justice et de charité de prier.

René DUBOSQ,
Professeur au Grand Séminaire de Bayeux.

1. JEAN : *Evangile*, 6, 55.
2. PAUL : *Lettre aux Ephésiens*, 5, 29-30. — Quelques théologiens ont conçu cette garantie de la résurrection comme un germe *physique*, tandis que la plupart des autres la placent dans l'ordre *moral*, comme suprême achèvement de notre assimilation au Christ.

DEUX CONCEPTIONS DE L'ÉTAT

POUR LA GUERRE OU POUR LA PAIX ?

L'excellent petit livre que M. Magnin vient de publier dans la Bibliothèque catholique des sciences religieuses[1], avantageusement connue, est dans la même ligne que d'autres ouvrages beaucoup plus volumineux, dont la *Revue apologétique* a rendu compte ces dernières années. Lui aussi, il est de ceux qui permettent de saisir les rapports et la réciproque dépendance de la métaphysique et de la politique. Il ne sera pas sans intérêt, ni sans utilité d'attirer sur lui à ce point de vue l'attention des lecteurs.

M. Magnin met en opposition dès le début de son livre deux doctrines, le naturalisme et le christianisme. Le naturalisme gréco-romain avec ses dieux locaux, il y fait allusion, à la suite de Fustel de Coulanges, plutôt qu'il ne l'expose. Le christianisme, il en résume en quelques pages bien pleines, le message essentiel : transcendance et paternité de Dieu.

De ces doctrines si diverses, résultent deux conceptions de l'état, deux politiques diamétralement opposées. De l'une il nous laisse entrevoir tout au cours de son livre, et nous dit clairement dans sa conclusion, ce qu'un autre historien nous avait dit de la doctrine pseudo-pacifiste de Hobbes : « ce n'est pas une doctrine de paix, tout au contraire. » De la seconde, il nous montre comme le même B. Landry l'avait fait pour S. Bonaventure, que c'est une doctrine d'amour et de concorde.

La conception de l'état répandue dans le monde romain au temps où vint Jésus-Christ était toute faite de naturalisme.

1. E. Magnin, *L'Etat, conception païenne et conception chrétienne*, 162 p., Bloud et Gay.

L'état qui gouvernait la cité était un absolu qui se suffisait et s'expliquait par lui-même. Il absorbait l'individu. Le pouvoir était un fait, un fait qui s'affirmait, se maintenait, il était une force contre laquelle l'individu n'avait nul droit à faire valoir. « Théoriquement, c'était un absolu, pratiquement un moloch dévorateur. » Contre cette conception et contre ce fait, la religion ne pouvait rien. Les dieux eux-mêmes étaient à la cité, comme ils étaient de la cité. Ils n'avaient sur elle aucune transcendance, faits par elle et pour elle. Pouvoir illimité, s'imposant par lui-même comme une force nécessaire, et n'ayant pas à se justifier en raison. Contre cette force l'individu pouvait, suprême recours, essayer de lutter par la force. Force contre force. Mais entre les deux, pas de liens d'ordre moral. Ni droits d'une part, ni devoir de l'autre. Force et nécessité. Tel était le pouvoir dans l'état païen.

De l'état et du pouvoir, le christianisme apporte une idée nouvelle, parce que de l'homme et de Dieu il fournit une doctrine. Avec le christianisme, c'est l'idéalisme qui s'introduit dans la politique et c'est une immense nouveauté. Le Dieu des Chrétiens, c'est le seul Dieu, infiniment au-dessus de chacun des êtres du monde, et du monde lui-même, Dieu pleinement indépendant, pleinement maître, vraiment transcendant. Il n'est pas de la cité comme les dieux grecs et romains. Il est au-dessus de chaque cité, et de l'ensemble des cités. Ce Dieu transcendant est en même temps Père, Père aimant, Père bienfaisant, Père tout-puissant. En lui tous les hommes sont frères, et les peuples aussi. L'individu est de Dieu et pour Dieu. L'homme de par son origine et sa fin est une valeur morale. Il vaut par et pour lui-même, il ne vaut pas que pour la cité. L'ordre est interverti. C'est la cité et le pouvoir dans la cité qui sont maintenant pour les hommes. L'homme a des droits imprescriptibles. L'Etat étant pour l'homme, a des droits cependant, mais dans les limites que rend nécessaires sa fonction toute temporelle et en somme secondaire. En limitant de la sorte le pouvoir de la cité, le christianisme le rend plus solide parce qu'il le fonde en raison. L'homme, être moral, a des droits devant la cité et aussi des devoirs à son égard, et qui ne sont pas seulement des contraintes, mais des liens d'ordre moral.

Ces deux notions clairement exposées, sans chercher à faire l'histoire complète de leurs respectives vicissitudes, l'auteur nous raconte les phases principales de la lutte qui, dès le début, les mit aux prises, n'est pas encore achevée, et ne paraît même pas à la veille de s'arrêter.

L'idée païenne n'a jamais disparu complètement, même au moyen âge où l'idée chrétienne fut le plus près de son apogée. Des penseurs, même catholiques d'intention et de vie, n'ont pas su entièrement se déprendre de la conception païenne. Il nous montre même des gens d'église, un Richelieu, un Bossuet, par exemple, qui dans une mesure assez grande en subissent l'influence et en acceptent quelque chose. Ces penseurs ont amalgamé des éléments d'origine diverse. C'est l'idée d'un absolutisme qu'ils veulent tout à la fois fonder en raison sur Dieu, comme dans le concept chrétien, et rendre sans limites, comme il l'était dans la cité païenne. L'auteur nous montre que c'est cette conception bigarrée qui court à travers toute la *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*. La page vaut d'être citée : « Sans doute, l'inspiration chrétienne n'en est pas absente. Elle débute par de fortes pages sur l'universelle fraternité humaine : elle consacre de nombreux chapitres aux devoirs multiples et rigoureux des souverains. Mais il y est dit que sans l'autorité absolue, caractère essentiel de son pouvoir, le roi ne peut faire le bien ni réprimer le mal... On y déclare implicitement que Louis XIV a eu bien raison de dire :l'Etat c'est moi. Tout l'État est en la personne du prince. En lui est la puissance, en lui est la volonté de tout le peuple, à lui seul appartient de tout faire conspirer au bien public... Sans doute le prince a le devoir strict d'observer les lois fondamentales de la liberté des personnes, et l'inviolabilité de la propriété des biens, mais de l'accomplissement de ce devoir il ne doit compte qu'à Dieu. A ses violences, les sujets ne peuvent opposer que des remarques respectueuses » (p. 64 et 65). L'excuse de Bossuet, c'est qu'au XVIIe siècle, l'absolutisme dominait toute la pensée politique, et le christianisme n'en était certes pas la cause. Il ne faudrait pas d'ailleurs exagérer cet absolutisme de Bossuet : « Il n'a pas commis l'erreur d'affirmer que l'absolutisme sans contrôle était le seul gouvernement légitime pour tous les siècles..., il a même parfois explicitement déclaré que le régime politique pouvait varier en droit comme en

fait suivant les temps et les milieux..., mais il expose ce principe qu'on doit toujours par amour de la paix accepter sans restrictions la forme de gouvernement sous laquelle on est né, ce qui, au XVIIe siècle était l'entière justification du règne du bon plaisir, et il a corroboré le principe et son application concrète par de nombreux textes de l'Ecriture, assez hardiment transférés des circonstances extraordinaires et lointaines où ils trouvent leur explication, à des conjonctures toutes différentes » (p. 70).

Et cette attitude de Bossuet, M. Magnin fait remarquer qu'elle n'a pas été sans inconvénients pour l'Eglise. Au XVIIIe siècle, on a affecté de voir en lui toute l'Eglise, et les philosophes « pourront, dit-il, prétendre sans trop de mauvaise foi, sinon avec beaucoup de clairvoyance, que l'Eglise toute entière, engageant à fond son autorité, solidarisait ses destinées avec celles de la monarchie absolue, et admettre que la foi chrétienne inclinait à reconnaître une autorité politique sans contrôle », ce qui pourtant n'est pas un emprunt à l'Evangile, mais bien à la tradition païenne des Césars et de leurs légistes.

Ce conflit des deux idées de l'Etat ,l'une païenne, l'autre chrétienne, se poursuit entre penseurs, et quelquefois dans le même esprit, jusqu'à la lumineuse Encyclique de Léon XIII. *Immortale Dei*. Le concept naturaliste et païen inspire aux XVIIIe et XIXe siècles tout un groupe de démocrates, incroyants, presque tous les démocrates, à vrai dire, de Jean-Jacques à Michelet, Quinet, Ferry et tous nos républicains laïcisateurs. Il inspire aussi un groupe tout différent, les positivistes monarchistes et même certains catholiques traditionnalistes, qui sans aucunement s'en douter, lui font d'importants emprunts. L'idée chrétienne, purement chrétienne, eut aussi, bien avant l'Encyclique, ses défenseurs monarchistes ou démocrates. L'auteur la retrouve chez de Tocqueville, Ozanam, Lacordaire, Gratry, Liberatore, Ollé-Laprune, Caro. Il en suit même l'influence chez des penseurs et des écrivains du dehors, un Dumas fils, un Tolstoï, et d'autres qui ne sont pas plus chrétiens.

C'est en plein conflit des deux concepts que paraît la lettre du Pape. Léon XIII veut remettre en honneur la conception vraiment chrétienne de l'Etat, complètement perdue de vue par beaucoup, obscurcie, déformée par plusieurs autres. Et s'il insiste sur l'origine naturelle et à son point de vue cela signifie divine du

pouvoir, ce n'est pas uniquement ni même principalement pour démontrer qu'il s'impose, c'est pour remonter au principe qui le légitime et le fonde en droit. L'Etat comme toute la nature rentre dans les desseins providentiels du Père des Cieux. Il fait partie du plan divin. Il est un des instruments voulus de Dieu pour la réalisation de son œuvre d'amour. Il est un des instruments qui, indirectement, en pourvoyant au temporel, réellement pourtant, doit servir à l'obtention de la fin divine qui le dépasse, et à qui tout est subordonné. Et par là, c'est un idéalisme bienfaisant et libérateur que Léon XIII substitue à un matérialisme absolutiste et brutal, à celui des démocrates incroyants qu'il ne se lasse pas de réprouver, et même à celui des positivistes de droite dont l'autorité religieuse ne s'est spécialement occupée qu'après lui, mais en restant bien dans sa ligne doctrinale si nettement tracée.

Du concept chrétien de l'Etat restauré par Léon XIII découlent d'importantes conséquences. D'abord, au pouvoir politique légitime est due en conscience l'obéissance, une obéissance pleine, pour le sujet lui-même qui la fournit, d'honneur, de dignité et de mérites. Mais il faut, et c'est la seconde conséquence, il faut que le commandement soit équitable, et fasse tout autant sentir le Père que le maître, puisqu'il s'exerce au nom d'un Dieu père bien aimant, tout autant que maître transcendant.

Si dans cette Encyclique le Pape condamne si sévèrement le naturalisme politique et tout ce qui en découle, méfaits des abus de l'autorité, méfaits et dangers des prétendues libertés modernes, il ne réprouve rien des tendances de la société contemporaine qui ne relèvent pas de l'ancienne conception naturaliste et païenne de l'Etat. Telles les idées modernes sur les différentes formes de gouvernement, toutes légitimes en elles-mêmes ; telles les idées modernes sur la participation du peuple au pouvoir ; telles les idées modernes sur les droits de l'homme, qui à vrai dire, quand on sait les comprendre, ont leur origine dans le christianisme qui les porte en germe et non pas dans l'idée païenne du pouvoir qui ne leur fait aucune place.

L'idée chrétienne du Pouvoir, restaurée et remise en relief par Léon XIII, qui a su la dégager de ses déformations, a reçu du fait même de l'Encyclique une nouvelle vigueur. L'idée païen-

ne n'a pas du même coup complètement disparu même de certains esprit qui se disent chrétiens. Il faut le temps aux idées justes pour faire leur chemin dans des esprits déjà prévenus. L'Encyclique n'a pas été sans résultat. Beaucoup de catholiques ont reçu la lumière et cherché à en vivre. Et même en dehors de l'Eglise l'idéalisme politique a connu un véritable regain que l'auteur se plait à décrire dans son dernier chapitre « Lendemains d'Encyclique ». L'avenir reste ouvert à l'espoir bien qu'il y ait encore plus d'un point noir.

En replaçant dans son cadre historique l'*Immortale Dei*, M. Magnin nous met plus à même de comprendre que la doctrine qu'elle renouvelle est une doctrine de paix, de paix entre cités, de paix à l'intérieur de la cité. Elle est une doctrine de paix parce que c'est une doctrine de raison et non de force, doctrine de rapports moraux fondés sur la raison, mesurés par elle et non par la force. Elle est une doctrine de paix, parce que chefs et sujets viennent d'un même Père vers lequel ils ont ensemble à remonter, les uns en dirigeant comme Il indique, les autres en obéissant, comme Il veut. Doctrine de paix, parce que les cités sont sœurs, au service du même Père et pour la même fin, parce que voies diverses mais convergentes permettent à des frères de partout de tendre vers un même centre, la commune maison paternelle de l'éternité.

Doctrine de paix et d'amour d'une part. Doctrine de violence et de haine de l'autre. N'est-ce pas indiquer aux peuples pour l'avenir le choix à faire entre les idées de l'Etat : idéalisme chrétien, absolutisme et naturalisme païen. « Dieu ou l'homme divinisé... Le naturalisme opte pour le second terme... mais l'humanité livrée à elle-même s'y révèle à plein avec ses petitesses et ses misères. L'usurpation sur l'absolu s'y paie cher : par l'anarchie, et plus souvent encore par le despotisme, même quand le peuple est proclamé souverain. L'idéalisme chrétien choisit le premier terme du dilemme. Il donne à l'autorité et à la liberté à la fois leur plus sûre garantie et leur norme la plus certaine, les concilient dans une participation commune à la Justice et à la Charité vivantes . » (p. 159.) « Doctrine de paix », n'est-ce pas le meilleur éloge que l'on puisse faire, je ne dis pas de l'Encyclique bien au-dessus de nos éloges, mais du petit livre qui la présente et la fait mieux comprendre.

V. Lenoir.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

SOUS LA CROIX GAMMEE DE HITLER

A Maurice ARAUD.

Dans la croix se profilant à l'horizon du monde romain, les peuples de l'antiquité virent l'aube des espoirs nouveaux ; dans celle qui monte aujourd'hui sur le ciel assombri des Allemagnes, les peuples d'outre-Rhin trouveront-ils aussi le salut ?

L'épiscopat allemand ne le pense pas, qui a mis Hitler et les siens au ban de l'Eglise, forçant la conscience catholique à choisir entre la croix du Christ et la croix gammée.

Mais, si « le NZ. (national socialisme) est le meilleur protecteur des principes chrétiens », comme l'affirme un journal du parti ; si « nombre des chefs NZ, et son fondateur lui-même appartiennent à l'Eglise catholique », si le peuple catholique de la Hesse approuve par ses votes le programme des Nazis, pourquoi cette condamnation ?

Parce que « le christianisme des NZ. n'est plus du tout le christianisme du Christ », répondent les évêques.

Qui voit juste ? Où se trouve la vérité ?

Il suffit, pour se renseigner, de parcourir les journaux et les publications de Hitler et de ses lieutenants.



Le parti ne pouvait bâtir sur le sable : la cité doit posséder un fondement solide. De quels principes partirait-il ? Sur quelle base les poserait-il ?...

Rien de ce qui existe ne plaît à son chef : il faut « créer une philosophie nouvelle », dont « nous défendrons sans broncher, jusqu'au fanatisme, les principes qui nous permettront de poser les marches d'où notre peuple pourra monter jusqu'au temple de la liberté[1]. » Tant pis s'il faut casser, tant mieux plutôt :

1. HITLER, *Mein Kampf*, p. 415.

cette philosophie s'enfantera dans le combat ; les vieux systèmes devront céder et s'incliner devant sa jeunesse ardente, et « catholicisme, protestantisme, judaïsme, naturalisme », tout « doit lui laisser le champ libre ».

Mais où trouver cette philosophie nouvelle ?

Le Balte A. Rosenberg, rédacteur en chef du *V.B.* (*Völk. Beobachter*), journal d'Hitler, qui possède quelque deux cent mille abonnés et plus d'un million de lecteurs, l'expose dans un livre publié sous le titre « *Le Mythe du* xx[e] *siècle* ».

« Par son livre, Rosenberg vient de créer la nation allemande, écrit le *V. B.*, qui fournit aux troupes d'assaut leur pâture intellectuelle, parce qu'il a montré à notre peuple la voie que lui trace le sang, car la race doit dominer tout son développement, tant politique qu'intellectuel et moral ».

Cette philosophie nouvelle prône donc la religion de la race devenue « le ciment de toutes les pensées, de toutes les énergies, — le but dernier de l'activité » des Nazis. Oui, « une foi nouvelle monte aujourd'hui : le mythe du sang, la foi de défendre ainsi l'être divin de l'homme, foi matérialisée dans la clarté : le sang du Nord crée le mystère qui a vaincu, en les supplantant, les vieux Sacrements ».

Le commandement suprême devient donc, pour ce Nazi constructeur, non pas l'amour de Dieu et du prochain, mais le culte de la race.

Or, comme le sentiment germain exprime son originalité en niant toute autorité supérieure et toute relation transcendentale ; comme « la liberté et l'insouciance vis à vis de Dieu, le rejet de toute contrainte même envers la divinité caractérise l'essence profonde de notre race et de notre culture », qu'est-il encore besoin de Dieu ?

Mais, tout comme Wotan, il est mort depuis 1.500 ans » ! « Nous ne voulons d'autre Dieu que l'Allemagne seule », s'écrie Hitler, que n'emporte point son éloquence et qui traduit bien ainsi le fond de sa pensée.

Si nous pouvions en douter, Rosenberg viendrait vite nous rassurer. Le Dieu qu'adorent les chrétiens sent le Juif et l'Orient d'où l'a tiré le peuple d'Israël. Toujours il reste le « Dieu Tyran », le « Démon fait divinité » ; jamais il ne saurait être allemand. « Si donc le Dieu que prient les Juifs, affirme le député

Streicher, se trouve être celui que les chrétiens doivent servir, je le déclare, à partir d'aujourd'hui je n'admets aucun **Dieu** ».

Alors ? Que devient « l'enseignement judéo-romain (catholique, entendez), qui veut le monde tiré du néant par Dieu, établissant un lien causal entre Créateur et créature (?)... Contre la monstruosité de cet enseignement fondamental, de tout temps l'esprit germain s'est révolté avec énergie. Du néant jamais ne vient un monde, comme l'enseignent les fils du désert africano-syrien, comme le prétend Rome prisonnière de son démon Iahwé ».

On le voit, pour frapper sans honte, Rosenberg habille le catholicisme de je ne sais quel orientalisme... Car, à son avis, le Christ n'est point le fondateur de l'Eglise actuelle, mais bien le pharisien Saul, ce « prédicateur de la révolution mondiale » qui a « abâtardi, orientalisé, judaïsé et déformé la personnalité de Jésus ». Rome ne mérite pas le nom de chrétien : elle sent son juif, et la « chrétienté moderne se réduit en somme à une juiverie déguisée ».

Comme il faut être logique, le nazi détruira donc tout ce que vénérait jusqu'alors le monde chrétien. Le code sinaïque devient « le livre de lois le plus immoral qui soit sur terre » ; le Nouveau Testament, « un livre juif écrit pour les non-juifs », qu'un Allemand doit enfin rejeter.

« La foi nouvelle ne s'appuie nullement sur le rachat par le Christ, ni sur un dogme, ni sur la révélation ou l'Ecriture : elle ne connaît que la conscience ». Et quelle conscience, puisqu'elle substitue à la responsabilité individuelle une responsabilité collective, car, la théorie nouvelle l'affirme, « l'âme d'un peuple dont la race est le ciment solide, est la jauge de toutes nos pensées, de tous nos désirs et de toutes nos actions, — le mètre ultime de notre activité ».

A quoi donc se réduit le christianisme des Nazis ?... Peu leur importe ! Ils préfèrent, d'ailleurs, n'être « pas chrétiens, si on prétend leur imposer une vérité contenue dans un moule dogmatique ». Et volontiers ils définissent « l'Eglise populaire » de leur création comme « l'abandon du centralisme romain, de l'esprit internationaliste et de l'Ancien Testament ».

Parce qu'on rejette le catholicisme, on ne saurait conserver les Sacrements, « cette destruction de la personnalité », « ces

manières de magie » ; ni même la croix de Jésus, car « ce misérable Crucifié est devenu le moyen employé par Rome pour dominer les âmes » ; ni ses écoles confessionnelles qu'on « ne reconnaîtra point, pas plus que les Concordats qu'on détruira ».

Mais tous ces rejets : rejets de Dieu, de la création, de la responsabilité humaine, de la croix, etc., ne représentent, peut-être, que les opinions privées. Quel chef peut garder tous ses partisans du moindre écart ? On commettrait donc une injustice à généraliser.

A ses nombreux détracteurs Hitler répond souvent ainsi. La tactique est habile. Mais, pourquoi donc fait-il tout pour donner à ces opinions privées la force d'un *Credo* nazi ? Car, pour être en majorité des passages empruntés aux lieutenants d'Hitler, beaucoup de ces citations tombèrent aussi de sa plume.

Sur l'Eglise, ses idées cadrent assez avec celles de ses partisans. Qu'on ouvre son livre-programme : il y déguise à peine son mépris pour cette Eglise qui « cherche, Dieu aidant, à se dédommager, d'ailleurs avec succès, près des Hottentots et des Zoulous. Oui, pendant que les Européens tombent (par sa faute) dans un état de lèpre tant matériel que moral, le pieux missionnaire s'enfonce dans le centre de l'Afrique pour y créer des postes » où les hommes primitifs « s'abâtardiront d'un abâtardissement putride[1]... »

Il donne le ton, ses partisans l'imitent en forçant la note, rien de plus naturel. Opinions privées ? Vraiment, la plaisante affirmation, quand Hitler ose affirmer dans le *Westd. Beob.* de février 1931 : « Rien n'arrive sans que je le sache ou le permette ; bien plus, rien n'arrive sans que je le désire ». Alors ?... D'ailleurs, s'il désapprouvait, pourquoi son ami Schott ou Rosenberg resteraient-ils les oracles des cercles nazis ?

Sur Hitler retombe donc la responsabilité de la lutte ardente menée contre la religion chrétienne.

Car le mépris ne suffit pas : on calomnie. « L'Eglise a fait un saint de tout missionnaire qui donne son sang, même s'il tombe sous les coups pour avoir voulu violenter une jeune fille[2]. » — Sur la route, des Nazis crient : « Salut, Hitler », devant un prêtre qui riposte avec ironie : « Salut, Moscou », — et le *W. B.*

1. Hitler, l. c., p. 445.
2. Bosenberg, Mythus, p. 580.

commente ainsi le fait : « Le confesseur de B., le prêtre qui administre les Sacrements dans cette paroisse et chaque jour offre le sacrifice du Golgotha, l'homme qui travaille à faire de nos jeunes des catholiques est un partisan affiché de Moscou ».

En vain, pour s'excuser, cherchent-ils à faire des distinctions : « Nous sommes de fidèles catholiques, nous fréquentons les Sacrements ; toutefois les circonstances obligent parfois, pour défendre la Patrie, à prendre position contre Dieu et l'Eglise ».

Toujours la même vieille raison d'Etat pour justifier les pires excès, la persécution contre le sacerdoce...

Au sortir d'une réunion NZ., des jeunes gens saluent un prêtre en le traitant de « Juif ». Lui de riposter qu'il est prêtre catholique. « Peut-être bien, mais ce ne vous empêche pas d'être Juif ».

Tel autre qui, dans une conférence sur la philosophie NZ., parle avec respect de la « bonne foi de bien des Nazis », se voit traité « d'agitateur », de « type d'humanité inférieure », de « calomniateur » dont les communistes eux-mêmes ne sauraient surpasser la basse façon d'attaquer.

On ne parle guère mieux des évêques, eux qui, par la condamnation du NZ., « élèvent les barricades du Centre pour protéger la Sociale-Démocratie »... « On le voit, le Cardinal (Bertram, évêque de Breslau) se hausse à un niveau qu'on pourrait comprendre chez un petit fanatique abbé du Centre, mais non pas chez lui... »

Et comme les paroles restent encore trop impuissantes, on brise les vitres du palais cardinalice à Munich en poussant des « A mort ». On frappe des prêtres, on démolit et saccage des immeubles catholiques, etc...

Que serait-ce vraiment si les Nazis n'étaient pas catholiques !



Puisque la religion des NZ. reprend tout sur un plan nouveau, quelles lois morales va-t-elle édicter ?

Le député Goebbels nous le laisse deviner : « Nous arriverons au but, si nous avons le courage de détruire en riant et de briser ce qui jusqu'alors nous était cher... »

Partie d'un pragmatisme sans conscience, la philosophie NZ ne saurait être que l'ennemie de la morale chrétienne.

Que devient l'amour de Dieu et du prochain chez les Nazis ? « Enseigner un amour qui ne ferait acception de personne, porterait un coup sensible à l'âme des gens du Nord... Si l'amour avait vaincu, l'Europe compterait aujourd'hui des troupeaux d'hommes sans caractère, menés par la crainte bien cultivée du Purgatoire et de l'Enfer, paralysés par l'amour réfrénant leur égoïsme naturel[1] ».

Que devient la pitié envers les pauvres et les faibles ? « Les membres d'un peuple possèdent le droit de vivre dans la mesure seulement où leur existence ne nuit pas à la santé de la communauté... » « Rien d'exécrable comme la faiblesse et la maladie. Une maison de malades ou de fous, d'estropiés ou d'infirmes, quelle moquerie pour la pitié humaine et pour l'intelligence ! »

Que devient, dans ces conditions, la défense de tuer ? « Les malades et les malingres, détruisez-les donc ! L'Etat devra s'occuper soigneusement de les faire disparaître. Chaque année, une commission composée des meilleurs médecins vérifiera la situation sanitaire du peuple, afin de repérer, pour les faire disparaître, les faibles et les malades ». Car, nous avoue Hitler, « quand la force manque pour récupérer la santé, on perd le droit de vivre[2] »... « Celui qui reste longtemps incapable de travailler, doit abandonner sa vie. Le suicide reste le seul acte d'héroïsme que puisse faire un malade... » « Même celui qui, par son courage à défendre la Patrie se trouve atteint gravement par la maladie ou quelque blesure, ne possède aucun droit à imposer à ses compatriotes le fardeau de sa personne. Il eut assez de courage pour jouer sa vie : qu'il ait ce dernier courage d'en détruire les restes inutiles[3]. »

Les enfants eux-mêmes n'échappent point à ce racisme rigoureux : « A supposer que l'Allemagne donne chaque année un million d'enfants, on trouverait, en fin de compte, une augmentation, si on en écartait 7 ou 800.000 des plus faibles... Le plus fort Etat racé de l'histoire, Sparte, légiférait sur ce point : on tuait les nouveau-nés un peu faibles[4]. »

1. Rosenberg, l. c., p. 151, 154.
2. Hitler, l. c., p. 283.
3. Ernst Mann, Die Moral, p. 43, 46.
4. Hitler, V. B. n° 181, dans un discours-programme.

Que deviendra donc l'amour des ennemis ? On se prend à sourire d'y vouloir songer, car la morgue est au programme tout comme la haine devenue l'écho moqueur du *Gloria* et du *Pax* de la Crèche.

« Pour nous qui marchons au milieu de la misère
« Et voyons derrière le voile des choses,
« Le son des cloches de Noël ne peut
« Nous séduire comme des enfants par le mirage de la paix.
« Petit Enfant charmant, dans ta pauvre crèche,
« Vois-tu la haine agiter nos lèvres ?...
« Car nous haïssons et nous haïssons avec ivresse,
« Nous haïssons dans le temps de Noël
« Du plus profond de notre cœur et de toute notre âme,
« En la sainte nuit de Noël,
« Tous ceux qui firent la misère de notre peuple...
« O brûlante et sainte haine. »

Que devient la virginité ? « Une honte chez une jeune fille nubile... L'Allemagne de l'avenir regardera justement une femme sans enfants — mariée ou non — comme un membre inutile pour la communauté ». Le *Rheinfront* ose même écrire : « Seuls les étrangers à notre mouvement pourront s'étonner que les relations chez nous n'aient rien de chaste et de silencieux... Vin, femme et saucisses, comme disaient les soldats, ne jouent pas un mince rôle dans l'armée du troisième Reich... »

***

Qu'Hitler vienne à prendre le pouvoir demain, facilement on peut imaginer ce que deviendront les relations internationales avec un parti qui sacrifie au triomphe d'une race « divinisée » les fondements les plus sacrés de la société...

A. GIRAUDET.

N. B. — Ceux qu'intéresse la question pourront consulter *Christenkreuz oder Hakenkreuz*, de Gerdemann et Winfried, qui, qui, dans un mince volume, en ont réuni les principaux documents.

CHRONIQUES

Chronique d'Ascétique et de Mystique

Henri Riondel, s. j. *Dieu notre Père.* Préface du R. P. Pinard de la Boulaye, conférencier de Notre-Dame de Paris. Librairie Catholique Emm. Vitte, Lyon, 3, place Bellecour ; Paris, 10, rue Jean-Bart.

Deux parties dans l'ouvrage : *Dieu est notre Père ; Nos devoirs d'enfants envers Dieu, notre Père.* Le P. Riondel, et c'est le mérite de son livre, met à la portée de tous, en pleine lumière, cette vérité trop oubliée, trop méconnue. Cette paternité divine, affirmée par Notre-Seigneur, éclate de mille manières, dans l'amour, dans la bonté de Dieu, dans le soin qu'il prend de nous nourrir, dans les commandements qu'il nous impose, dans la sollicitude dont il nous entoure, dans les épreuves qu'il envoie ou permet, dans sa patience, même dans ses menaces et ses châtiments, dans la manière dont il récompense notre générosité, dans l'héritage qu'il nous promet. Nous, les enfants de Dieu, nous devons à Dieu notre Père, l'amour, le respect, la reconnaissance, la confiance, l'obéissance, la soumission, le zèle.

« Mon Dieu et mon Père ! Mon Père et mon Dieu ! Je vous remercie de m'avoir élevé, moi, votre petite créature, à la dignité de votre enfant, et dans la confiance que cette faveur m'inspire, je m'abandonne entièrement à vous. Faites de moi, en moi, sur moi, autour de moi ce que vous voudrez. Vous êtes mon divin Père, cela suffit. Je me livre sans crainte, j'espère tout, de vous j'attends tout et rien moins que Vous-même. Amen. »

Ce sont les dernières lignes de l'ouvrage : le cœur de l'auteur y bat tout entier, son zèle y rayonne. A toutes les pages du volume on retrouvera la même tendresse apostolique qui échauffe des idées très claires et d'une très sûre théologie.

« Si les idées développées dans ce petit livre avaient besoin de recommandation, écrit le P. Pinard de la Boulaye, j'aurais prié le R. P. Riondel de chercher un patronage plus autorisé. Puisque son amitié me demande seulement d'unir ma voix à la sienne, pour répéter avec le Bon Maître : *Unus est pater vester qui in coelis est*, votre père, le seul qui mérite vraiment ce nom, est celui que vous avez dans les cieux », je le fais avec un vif plaisir. Puissent ces pages décider de nombreuses âmes à s'abandonner, avec la simplicité de l'amour des petits enfants, au bon plaisir du Père Céleste et à lui donner chacune la plus douce des joies, la joie de pouvoir se dire : Celle-là du moins a compris qui je suis : *Cognovit nomen meum!* »

Le P. Riondel n'a pas d'autre ambition ; Dieu veuille la réaliser.

Mgr A. GONON, évêque de Moulins. *Cris du cœur au Sacré-Cœur*, Elévations sur les invocations les plus usitées. Paris, Lethielleux.

Ces cinq élévations ont été écrites voilà plus de vingt ans. Le Cardinal Mercier et dom Marmion poussèrent l'auteur à les publier. En 1909, il en donne trois, sous le titre *Trilogie au Sacré-Cœur*. En 1917, il ajoute les deux dernières. Aujourd'hui, Son Excellence Monseigneur Gonon réédite son volume de 1917, qui a été traduit en allemand, en italien et en anglais.

Mgr Gonon a toujours été un fervent apôtre du Cœur de Jésus. Chapelain de Paray-le-Monial, il a vécu longtemps à l'ombre des murs de la Visitation, dans l'ambiance de sainte Marguerite-Marie ; j'allais dire sous ses yeux ; là où il est bien impossible de ne pas se laisser pénétrer entièrement par les grands souvenirs de 1675 et de 1689, par la miséricorde infinie du Cœur divin. Sur le siège de Moulins, il n'a rien oublié du passé, et, mieux que jamais, il peut verser sur d'autres, sur ses prêtres et sur ses diocésains d'abord, mais aussi sur toutes les âmes, les trésors de foi et d'amour de son cœur d'évêque.

Les *Cris du Cœur* que médite Mgr Gonon sont les cinq invocations suivantes :

« Cœur Sacré de Jésus, ayez pitié de nous » (100 jours d'indulgences.)

« Jésus doux et humble de cœur, rendez mon cœur semblable au vôtre ! » (300 jours d'indulgences.)

« Cœur sacré de Jésus, j'ai confiance en vous ! » (300 jours d'indulgences.)

« Cœur sacré de Jésus, je crois à votre amour pour moi ! » (300 jours d'indulgences.)

« Cœur sacré de Jésus, que votre règne arrive ! » (300 jours d'indulgences.)

J'ai noté, comme Mgr Gonon le fait lui-même, les indulgences dont les Souverains Pontifes ont enrichi ces différentes oraisons jaculatoires ; par là, en effet, « elle revêtent une sorte de consécration que nous les rend plus chères ».

Les doctes commentaires dont les accompagne le savant et éloquent évêque de Moulins les mettent en pleine lumière, et « savoir bien ce que l'on dit est la condition indispensable pour le dire bien et le mettre en valeur ». N'est-ce pas précisément ce que veut Pie X quand il désire que « son peuple prie sur de la beauté » ! La beauté est lumière.

A. M. D. G. *Elle, notre mère, notre modèle,* par l'auteur de *Lui, qu'il règne, qu'il sauve.* Desclée, de Brouwer et Cie, éditeurs, 76 *bis,* rue des Saints-Pères.

Ce livre a été demandé à l'auteur avec insistance, et il a fini par l'écrire avec amour, et aussi avec confusion ; la bibliothèque mariale compte déjà de si nombreux et si beaux ouvrages. On priait l'auteur de composer un mois de Marie, il a composé un mois de Marie, en trente et un chapitres, puisque le mois de mai compte trente et un jours. Chaque chapitre se termine par un exemple, comme il convient à un mois de Marie. Les exemples choisis sont pratiques, tout près de nous, et vraiment nous pouvons ne pas désespérer d'en réaliser l'un ou l'autre.

L'auteur suit la vie de la très Sainte Vierge : Ces pages pieuses, sans prétention, feront du bien.

B. M. Morineau, de la Compagnie de Marie. *Chant de l'âme avec Marie.* Elévations. Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris-V^e^, 1930.

L'auteur, dans la préface, s'explique ainsi : « Le titre de ce livre aurait pu tout aussi bien s'inscrire : Quand l'âme *prie* avec

Marie, ou encore quand elle *pleure*, quand elle *médite*... Mais on a songé que toutes ces opérations de l'esprit, quand elles sont profondes, précisément parce qu'elles s'harmonisent à Dieu, ont quelque chose de musical ; elles sont le chant de l'âme qui vibre. » Est-ce bien vrai que toutes les prières, larmes ou méditations de l'âme, même profondes, sont toujours des chants, et les deux textes de Newman et de saint Ambroise allégués le prouvent-ils bien? Parce que l'âme de Marie fut « bright and musical », (et voilà des mots dont il faudrait préciser le sens), s'ensuit-il que l'âme qui chantera avec Marie (qu'est-ce que cela veut dire au juste?) entrera dans des harmonies insoupçonnées?

Le P. Morineau veut surtout commenter un chapitre du *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* du Bienheureux Grignon de Montfort, celui que rappelle et interprète « la parabole de Jacob et de Rebecca ». Parabole n'est peut-être pas ici le mot le meilleur. On trouve dans ce chapitre « avec toute la théorie du vrai service de Marie, l'exposé du suave gouvernement de la Reine des Cieux », (p. 8).

Dans un ouvrage précédent : *La Sainte Vierge*, le P. Morineau a montré que Marie est mère des âmes, il veut aujourd'hui nous la faire voir comme éducatrice des âmes. Après quelques pages sur le *Besoin de Marie* et sur l'*Intronisation de Marie*, il traite du *Service de Marie* et du *Gouvernement de Marie*.

Servir Marie, c'est, d'après le Bienheureux Grignon de Montfort, habiter dans son âme avec Marie ; donner à Marie son âme et son corps ; écouter les conseils de Marie ; avoir confiance en la bonté de Marie ; entrer dans les voies de Marie, « vivre Marie ».

Nous sommes par nous-mêmes impuissants à penser comme il faut, et encore plus impuissants à agir, nous ne pouvons donc servir Marie sans nous abandonner à elle, son service implique son gouvernement, gouvernement tout d'amour. Marie dispose tout dans l'amour ; elle conseille, elle écarte ce qui doit être écarté, brise ce qui doit être brisé, elle nous fait au goût de Dieu, « nous dépouille de nos vieux habits... nous revêt des habits propres, précieux et parfumés... de Jésus-Christ son Fils », (p. 122) ; elle nous obtient la bénédiction du Père Céleste ; elle nous entretient, nous nourrit, nous défend, nous protège, inter-

cède pour nous, nous procure l'union divine et nous fait habiter dans la pensée de Dieu.

Avant de conclure, le P. Morineau explique comment la vraie dévotion au Sacré-Cœur ne se réalise que par la vraie dévotion à Marie.

Il y a dans ce livre des choses excellentes, on y voudrait plus de simplicité[1] ; l'auteur fait effort pour trouver des expressions qui sortent de l'ordinaire, alors que les meilleures seraient celles que tout le monde emploie. On y voudrait aussi plus de clarté. Voici une des dernières phrases du volume. Le P. Morineau vient de dire combien il serait difficile même aux anges de dire la beauté de Marie qui s'enracine si profondément aux illuminations de la Trinité » (p. 246). Il ajoute : « Et donc nous, aux lèvres de qui étincellent parfois des mots brillants, mais de peu de profondeur, dans ce champ de la beauté et de la grandeur de Marie qui tentent la louange vraie de notre bouche, qui ne l'épuisera jamais, combien il est juste de dire : *De Maria numquam satis.* » Il faut certainement faire effort pour comprendre, un gros effort. Malgré certaines théories littéraires contemporaines, je crois qu'on écrit pour se faire comprendre, et mieux on se fait comprendre, mieux on écrit.

La divine comédie de Lourdes, par Michel GASNIER, O. P. Beauchesne, Paris.

Comme la divine Comédie de Dante, la divine Comédie de Lourdes a deux sens : un sens littéral et immédiat qui pourrait suffire, un sens allégorique plus profond. Derrière la réalité des faits se cache une autre réalité, mystérieuse mais tout aussi vraie que la première. Le P. Gasnier n'est pas seul à penser ainsi, beaucoup d'autres avant lui ont pensé comme lui, beaucoup d'autres après lui garderont cette manière de voir. L'originalité de sa thèse est ailleurs : il affirme et veut prouver que les 15 apparitions qui se succèdent du 15 février au 7 avril, reproduisent, et dans leur ordre même, les quinze mystères du Rosaire : Cinq apparitions joyeuses, cinq apparitions douloureuses, cinq apparitions glorieuses. Les apparitions font revivre ou

1. Le défaut existe déjà, moins saillant, dans le beau livre du même auteur, *La Sainte Vierge*. Cf. *Revue apologétique*, novembre 1930, p. 593.

rappellent les faits les plus significatifs de chaque mystère, ou tout au moins certains faits qui rattachent nécessairement l'apparition au mystère.

« Cette jeune fille joue la comédie à l'instigation de quelqu'un », disait Jacomet, le commissaire de Lourdes ; il parlait ainsi par mauvaise humeur. Les témoins qui expriment simplement leur impression parlent eux aussi souvent de « représentation théâtrale » ; Bernadette leur paraît une « actrice inspirée ». Le cadre est magnifique : Le rocher de Massabielle avec la noblesse de ses lignes et ses « teintures de marbre », encadrant une grotte « en forme d'hémicycle », un de ces décors féeriques où les Anciens aimaient à représenter leurs tragédies. Voici les acteurs : une vraie foule où tous les âges, toutes les conditions sont représentées, accourue dès les premières heures des rudes matinées de février, avec des bougies allumées, grelottant dans le froid, pour contempler une pauvre petite, immobile devant un rocher sauvage. On parle, on crie, on discute, on joue des coudes pour avoir une meilleure place, on prie, on attend. « Bernadette, Bernadette. » Mouvement de scène, ondulation de la multitude qui se presse pour apercevoir « une enfant chétive, qui passait presque déguenillée, couverte quelquefois jusqu'à la taille d'un capulet blanc, usé, qu'elle avançait pour cacher son visage ». Derrière elle, effort violent, lutte confuse et bruyante pour approcher. En avant du rocher, sur une pierre plate enfoncée dans le sable, elle s'agenouille. Le bruit s'apaise ; seuls les flots du Gave et quelques prières chuchotées troublent le soudain et impressionnant silence.

Alors commence la « divine Comédie ». Du haut de la « chaire ogivale », Notre Dame dirige l'action, une rose d'or sur chacun de ses pieds nus. Bernadette à genoux sur le terrain rocailleux, face à la niche, ne quitte pas Marie du regard. Le Père Cros écrit : « Bernadette, durant toute l'extase, de l'entrée à la sortie, est en manifeste et permanente communication avec son *magnétiseur* ; elle l'entend, l'écoute, elle lui parle, lui sourit ; elle dépend en tout des volontés, des signes, du regard, des lèvres, de l'âme de son magnétiseur. » (P. 60, note 1.) Elle tient dans la main droite un chapelet qui glisse entre ses doigts, au rythme du chapelet de l'Immaculée, dans la main gauche, un cierge allumé. La foule hissée sur les blocs de rochers disposés

en gradins, face à la grotte, haletante, empoignée suit tous les détails de cette scène si simple et si élevée : c'est le chœur des tragédies antiques qui, mêlé au drame, l'assimile, le pénètre, l'agrandit « en une scène d'apothéose que la terre et le ciel contemplent ».

Le P. Gasnier met beaucoup d'ingéniosité à trouver dans chacune des quinze apparitions qu'il raconte, les traits communs avec le mystère du Rosaire dont il la rapproche. Il travaille sur les documents originaux, et tout d'abord sur ceux rassemblés par le P. Cros, S. J. « le maître historien de Lourdes » à qui il a voulu faire hommage de son travail. Il ne le suit pas toujours, il ne l'abandonne que pour de graves raisons. Sa documentation est très sérieuse, et tous lui sauront gré de ses efforts et de ses recherches.

Réussira-t-il à convaincre ses lecteurs et à faire admettre sa thèse nouvelle, trop nouvelle, dit-il lui-même : « Etant donné l'importance de vos conclusions, comment peut-il se faire qu'elles soient demeurées ignorées durant plus de 70 ans? » (p. 7). Il ne l'espère pas, et il a raison de ne pas l'espérer. Loyalement il exprime sa pensée, et laisse à chacun de conclure.

Isolés, bien des rapprochements de textes et de faits paraîtront peu vraisemblables, leur masse ne laisse pas d'avoir une réelle consistance ; elle impressionne. Une seconde lecture ajoute aux conclusions de la première ; telle interprétation qui avait fait sourire paraît moins improbable : les uns se laisseront persuader, les autres résisteront, et nettement refuseront leur assentiment. Tous remercieront l'auteur d'un travail intéressant qui fait mieux connaître les sublimes événements de Lourdes, et rappelle, à leur occasion, les mystères du Rosaire. S'ils ne le furent pas dans la pensée, dans les actes de Marie, ils resteront pourtant un peu, dans notre mémoire, liés désormais à la quinzaine miraculeuse des apparitions de Marie aux roches de Massabielle.

Louis PEETERS, s. j. *Vers l'union divine*, par les Exercices de S. Ignace, 2e édition, revue et augmentée. Louvain, Museum Lessianum, 11, rue des Récollets, 1931.

Si les lecteurs veulent bien se reporter au numéro du 1er mai 1925 de la *Revue Apologétique*, p. 176-186, ils trouveront l'analyse de cet ouvrage du P. Louis Peeters, et tout le bien que j'en

pense. Voici les modifications apportées par l'auteur dans cette seconde édition : « L'introduction et le chapitre II sont presque complètement inédits. Les chapitres III et V ont subi de notables transpositions et additions. Tous les autres sont complétés ou précisés en bien des points.

« L'ordre des premiers chapitres a été modifié, afin de rendre plus méthodique l'exposé de la thèse.

« Un sommaire, placé en tête de chaque chapitre, la distinction du texte en paragraphes numérotés, un appendice énumérant les principaux auteurs mystiques de la Compagnie de Jésus, faciliteront l'emploi de cet opuscule. »

On a dit et répété que le livre des Exercices ne se lit pas : il faut le vivre. Soit. « Mais, écrit le P. Peeters, qui n'a fait aujourd'hui, aux alentours de Manrèze, au moins une de ces retraites abrégées qui permettent de deviner, à travers les confidences des saints et les commentaires des maîtres, le sens plus profond et l'efficacité extraordinaire de la méthode intégrale. » (p. 7.)

De bruyantes offensives, plus spécieuses que profondes, n'y changeront rien. Dans dix ans qui se souviendra de ces coups de boutoir, pour s'en émotionner ! Le vieux petit livre des *Exercices*, le *Manuel du soldat chrétien*, comme l'a nommé Pie XI, qui le connaît bien et depuis de longues années, restera longtemps encore, et peut-être toujours pour nombre de fidèles, l'abrégé pratique, vivant et sûr des préceptes de la Loi d'amour.

« Cher lecteur... venez apprendre de saint Ignace, conclut le P. Peeters l'une des voies qui mènent directement et sûrement vers les cimes de l'oraison et de la perfection[1]. »

Fernand DE LANVERSIN, s. j. *Au rythme des Exercices*, Editions Spes, 17, rue Soufflot, 1930.

Les Exercices de saint Ignace depuis Paul III ont été bien souvent loués par les Souverains Pontifes, je ne sais pas si jamais un autre Pape est intervenu plus souvent et plus magnifiquement en leur faveur que Sa Sainteté Pie XI. La première année de son pontificat il a proclamé saint Ignace patron céleste de l'œuvre des retraites et des Instituts qui s'en occupent principalement. (25 juillet 1922). Au mois de décembre de la même année, lors

1. L'exemplaire que j'ai reçu n'a pas de *Table des matières*. J'aime à croire qu'il est seul de son espèce; mais je n'ose l'espérer.

du troisième centenaire de la canonisation de saint Ignace et de saint François Xavier, il affirme que les Exercices sont un grand moyen de restauration chrétienne ; en juin 1926, dans sa lettre sur saint Louis de Gonzague, il invite surtout les jeunes gens à les suivre, à les goûter. Faut-il rappeler la lettre de félicitations adressée au cardinal Dubois, lors de la Semaine des Exercices de Versailles ; la belle encyclique *Mens nostra*, adressée aux évêques, à l'occasion de son jubilé sacerdotal, est certainement présente à tous les esprits. Pie XI y loue l'excellence de la doctrine des Exercices, l'admirable facilité d'y accommoder les divers états de vie, l'harmonieuse disposition des parties, l'ordre admirable et lumineux des vérités exposées, les enseignements spirituels qui, par les sentiers sûrs de l'abnégation et du renoncement conduisent l'âme aux sommets de l'oraison et de l'amour divin. Il semble que pour le Souverain Pontife, saint Ignace soit en spiritualité le maître des maîtres, comme saint Thomas, en théologie.

Très précises les directions des Exercices sont aussi très larges, elles accueillent, d'où qu'il vienne, le souffle de l'Esprit : elles se plient aux tempéraments, aux vocations spéciales, aux appels plus intimes de la grâce. Il n'est pas nécessaire pour le démontrer de sortir de la Compagnie de Jésus, et c'est chez les fils de saint Ignace que le P. de Lanversin cherche des exemples à l'appui de sa thèse : l'Angélique Louis de Gonzague ; les Bienheureux martyrs du Canada, des saints aujourd'hui ; le Bienheureux Claude de la Colombière ; le Père William Doyle et le Père Louis Lenoir, peut-être des bienheureux de demain. Dans un dernier chapitre, qui a donné le titre à l'ouvrage : *Au rythme des Exercices*, l'auteur cherche les traits de ressemblance de ces vies diverses. Dans chacune il trouve tout d'abord une allure, une discipline, l'habitude de l'examen où l'âme apprend à tirer parti d'elle-même et des circonstances ; un entraînement méthodique, raisonnable, qui utilise toutes les ressources et les dirige vers le but. Exercice, discipline, ascétisme. C'est tout un. Mais là, pourtant, ne se trouve pas l'essentiel de la spiritualité des Exercices ; c'est le corps, l'âme est ailleurs, dans l'amour personnel et dévoué de Notre-Seigneur : union à Notre-Seigneur pour atteindre le Père : *Qui videt me videt et Patrem meum* (Jean, 14, 9). Sans doute, ce culte de l'Homme-Dieu est un culte catholique,

mais il est aussi la note singulière de la spiritualité ignatienne, spiritualité d'amour. La raison dans le fondement commande l'indifférence, l'amour seul inspire le troisième degré d'humilité : « A gloire égale pour la Divine Majesté, par conformité à Jésus-Christ mon Seigneur, pour Lui être plus semblable, je choisis la pauvreté. » Le Père conclut : « Mélange d'idéal et de pratique, d'amour et de raison, totale emprise de la grâce sur la nature apparemment asservie, en réalité respectée, et pleinement développée par elle, telle nous apparaît la spiritualité des Exercices, en quelques-uns de ses meilleurs représentants. »

Court, précis, vivant, le livre du P. de Lanversin est à sa place dans toutes les mains.

VIRGO FIDELIS, le prix de la vie cachée, commentaire spirituel du cantique des cantiques, suivi de « Conseils aux âmes d'oraison », par Robert de Langeac. Préface du R. P. Garrigou-Lagange, O. P., Paris, Lethielleux.

Ces pages écrites au jour le jour pendant l'heure consacrée par un prêtre à la lecture de l'Ecriture Sainte, commentaire spirituel du Cantique des Cantiques, sont d'une haute spiritualité. Comme saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse, et bien d'autres commentateurs du livre divin, l'auteur ne s'arrête guère aux symboles ; il atteint d'un élan la réalité spirituelle. Il s'adresse aux âmes contemplatives, purifiées par la souffrance généreusement acceptée, âmes qui vivent de solitude, de recueillement et de prière.

Virgo fidelis ; c'est l'âme fidèle, non la Très Sainte Vierge que l'auteur désigne par ces mots. « La fidélité dans l'affection est tout ce qu'il y a de plus précieux et de plus difficile ». La crainte de ne plus aimer Dieu ou même simplement de l'aimer moins, déchire le cœur comme une flèche, seule l'assurance de rester fidèle au saint amour peut cicatriser la blessure.

Pour obtenir cette fidélité dans l'amour, l'âme élue doit s'appliquer à mortifier ses passions, les moindres mouvements intérieurs déréglés, « les petits renards, *vulpes parvulas*, qui ravagent les vignes : les belles vignes en fleur ». Les passions, l'orgueil, l'égoïsme encore vivants peuvent causer de grands dommages aux vertus qui commencement à fleurir comme la vigne (p. 127). Ces vertus, fleurs du printemps spirituel « aux formes

inimitables, aux teintes variées, aux parfums tout célestes » : humilité qui se cache, modestie gracieuse et pure, douceur qui repose, force qui rassure, bonté qui se donne, charité qui sourit aux âmes, compassion qui pleure avec ceux qui pleurent, joie qui rayonne du bonheur des autres, paix qui calme toutes nos fièvres ; c'est l'amour de Jésus qui les fait grandir ; elles réjouissent les regards des hommes et le cœur de Dieu (p. 113, 114).

Purifiée, ornée, l'âme avec toutes les forces de son amour s'empare du Bien-Aimé : *Tenui eum nec dimitam* (C. III, 4). « Oh ! cette rencontre de l'âme avec Dieu, cette saisie de Dieu par l'âme et aussi de l'âme par Dieu, qui peut la décrire ? Toutes les comparaisons sont impuissantes ici ; Dieu n'est pas du même ordre que les autres biens... Heureuse mille fois, l'âme qui vous saisit enfin, ô mon Dieu ! (p. 141.)

On entrevoit la manière très simple et très chaude de l'auteur ; il a vécu cette vie surnaturelle très élevée, il fait part de son expérience, sans effort, comme la source s'épanche. Il a besoin d'ouvrir son cœur. Il désire attirer d'autres âmes à cette vie intérieure, la vraie vie : la seule vie pour qui croit et pour qui aime.

« Que ne donnerait-on pas, ô mon Dieu, pour ouvrir sur vous les yeux d'une seule âme, et pour obtenir qu'ils ne se ferment plus jamais ? Exciter le feu du profond amour dans un seul cœur, ô mon Dieu, quel honneur et quelle joie ! Faire qu'il y ait sur la terre une lampe de plus qui brûle nuit et jour, non pas au loin, mais tout près de vous, ô Jésus, ô Trinité, et comme pour vous tout seul, quel bonheur !

« C'est toute l'ambition de ces pauvres lignes écrites, vous le savez, ô mon Dieu, avec tant de peine, mais aussi avec tant de reconnaissance anticipée. Oui ! ô mon Dieu, j'espère que quelque âme de bonne volonté s'éclairera à cette petite lumière, s'illuminera à ce petit rayon, s'échauffera à ce foyer où il me semble qu'un peu d'amour profond brûle pour vous.

Amen. Amen. »

Humble et pur souhait, qui se réalisera bien au delà des modestes désirs de l'auteur : son livre fera beaucoup de bien.

La moëlle de saint Thomas d'Aquin, ou *Méditations tirées de ses œuvres et distribuées pour tous les jours de l'année*, par le

T. R. P. Mézard, O. P., traduction par un religieux du même ordre. Paris, Lethielleux, t. I et II.

Idées et mots sont du docteur angélique lui-même « à peu d'exception près que l'on trouvera dans la méditation pour la fête de l'Immaculée-Conception de la Bienheureuse Vierge Marie » ; l'auteur revendique le seul travail de recherche et d'adaptation : il est grand.

Un ou deux textes de l'Ecriture développés par saint Thomas, constituent chaque méditation ; il est bien inutile de chercher des points, des affections ou des résolutions ; à chacun de les trouver et de se les appliquer.

Le T. R. P. Mézard donne à méditer pendant l'Avent les plus belles pages de saint Thomas sur l'Incarnation ; de l'Avent au Carême, celles sur la Nativité, l'Enfance et la Vie publique. Pendant le Carême les méditations traitent de la Passion et de la Mort du Sauveur. La Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte rappellent notre régénération spirituelle, la grâce, l'assimilation au Christ, le Saint Esprit, l'Eucharistie, le Sacré-Cœur.

Le second volume commence avec le mois de juillet pour se terminer à l'Avent ; il traite de Dieu, de ses attributs, de l'homme, du péché, de la voie purgative, de la voie illuminative, de la voie unitive. La fête de tous les Saints nous met en présence de nos fins dernières, et des grandes réalités éternelles. Une retraite ou Exercices spirituels pour les prêtres et religieux termine ce volume, qui contient, sous une forme un peu rude, des idées qu'on ne saurait trop méditer, mais qui, telles que le T. R. P. Mézard nous les présente, ne sont pas accessibles à tous les fidèles.

Collection : « Les grands ordres monastiques et instituts religieux », dirigée par Edouard Schneider, aux éditions Bernard Grasset. LOUIS VAN DEN BOSSCHE. *Les Carmes.*

Les Carmes, on le sait, se divisent en Grands Carmes ou Carmes Chaussés et en Petits Carmes ou Carmes déchaux. La séparation date du temps de sainte Thérèse, réformatrice du Carmel. Les luttes entre les deux branches furent, en Espagne, dans les débuts, rudes ; elles sont aujourd'hui finies, et les différences réelles entre Carmes chaussés et Carmes déchaux ne touchent pas la spiritualité essentielle de l'ordre carmélitain.

Les deux premiers chapitres étudient les Carmes avant la Réforme, le troisième traite de la Réforme. L'auteur au lieu d'en chercher les traits distinctifs dans sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix, croit mieux faire en l'incarnant dans Jean de Saint-Samson : un volume de la collection traite déjà de sainte Thérèse, et il estime que le convers français, Jean de Saint-Samson, appartient mieux à tout l'ordre. Ces raisons pourront être discutées.

M. Louis Van den Bossche a décrit la vie des Carmes déchaux, de beaucoup les plus importants ; les Carmes chaussés n'existent plus en Belgique ni en France,

Léonce Cellier : *Les Filles de la Charité.*

Dans une collection *Les grands ordres monastiques*, les Filles de la Charité sont-elles bien à leur place. Un canoniste répondrait certainement par la négative, le grand public dit : Oui. On ne comprendrait pas aujourd'hui que voulant faire connaître les diverses formes de la vie religieuse contemporaine, on put les oublier. Le livre de M. Léonce Cellier fait sur des documents de premier ordre est intéressant et vivant, il n'apprend rien de nouveau, il raconte agréablement des souvenirs et des exemples toujours bons à rappeler.

Saint Jean Eudes, instituteur de la Congrégation de Jésus et de Marie et de l'ordre de Notre-Dame de Charité, Père, Docteur, Apôtre du culte liturgique des Sacrés-Cœurs. *Ses vertus*, par le R. P. Hérambourg, C. J. M.

Misère de l'homme et grandeur du chrétien. Maximes sur l'Humilité. Entretiens de l'Ame chrétienne avec son Dieu, par saint Jean Eudes, Fondateur de la Congrégation de Jésus et Marie et de l'Ordre de N.-D. de Charité. Paris, Lethielleux.

Ces deux volumes sont deux réimpressions, le premier d'une partie de la *Vie* du P. Eudes, écrite par le P. Hérambourg, le second de la dernière partie du *Royaume de Jésus* de saint Jean Eudes : elle comprend, avec les *Méditations sur l'humilité, les Entretiens intérieurs.* Le saint lui-même avait publié, à part, ces deux petits traités.

« Les fidèles trouveront dans la lecture de ces pages si pieuses et si substantielles toutes remplies de l'esprit de Dieu, un pré-

cieux aliment pour leur vie surnaturelle. Ils y apprendront à se mieux connaître, et à faire de leur vie, comme le veut saint Jean Eudes « une profession de la vie de Jésus-Christ ».

Johannes JOERGENSEN, *Une âme franciscaine : Paula Reinhard.* Traduit de l'allemand par la comtesse de Loppinot. Librairie académique Perrin.

Juger son temps par ce qui frappe les yeux, c'est souvent le mal juger : le vice s'étale, la vertu se cache. Un vieux proverbe dit : *Bene vixit qui bene latuit :* une vie bonne est une vie cachée. La vie de Paula Reinhard est une vie cachée qui ne fait pas mentir le vieil adage. Des lettres, des chroniques de famille, des notes d'amies, surtout le journal intime de la chère disparue ont fourni à l'auteur, qu'il n'est pas besoin de faire connaître au lecteur, les plus sûrs et les plus précieux renseignements.

Ecrit en allemand, voilà vingt ans, exactement vingt-deux, en 1909, la vie de Paula Reinhard fut traduite par la comtesse de Loppinot juste au moment où éclatait la guerre de 1914. Maurice Barrès avait promis d'écrire la préface, il est mort avant d'avoir tenu sa promesse, la comtesse de Loppinot est morte également. C'est l'auteur lui-même qui, le 6 janvier 1931, a mis quelques lignes en tête de la traduction.

Au-dessous du portrait de l'héroïne, dans le bureau des constatations de Lourdes, on a écrit ces mots : *Un miracle de confiance, de patience et de paix.* Le livre de Johannes Joergensen prouve la vérité de cette inscription. La grande mystique allemande disait à Jésus : « Je ne veux vivre et mourir que pour Vous et pour Votre honneur. Je veux lentement et continuellement me consumer devant vous comme ces cierges qui brûlent en actions de grâces ! » Elle a tenu parole, et c'est un bien beau récit que le récit de sa vie.

A. HAMON.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — En souvenir du premier apôtre de Madagascar au 19e siècle

Nous empruntons ces lignes à une récente lettre de Mgr Fourdinier, vicaire apostolique de Tananarive. Cette lettre évoque la saisissante figure d'une pionnier du catholicisme à Madagascar, d'un missionnaire mort pour sa foi. Nous tenons d'autant plus à ne pas la laisser inaperçue qu'elle concerne un proche parent de notre ancien rédacteur en chef.

Il y aura cent ans le 8 décembre 1932, que mourut de fièvre et de misère, mais glorieusement à Andevoranto, le premier apôtre de Madagascar au XIXe siècle, Mgr de Solages.

L'Eglise malgache ne peut pas oublier cette date qui marque pour elle un grand événement, la reprise de l'évangélisation et le commencement de ce nouveau et fécond apostolat qui répand aujourd'hui ses fruits dans l'île entière.

Un premier essai d'apostolat avait été tenté au XVIIe siècle par les fils de St Vincent de Paul. Mais c'était alors l'heure du sacrifice et pas encore celle de la victoire. L'entreprise dura 25 ans (1648-1674). Et après cela 200 ans s'écoulèrent avant que rien de sérieux ne fût tenté de nouveau pour arracher Madagascar au paganisme.

Les Méthodistes anglais l'essayèrent en 1820. Ils commencèrent alors cette Mission protestante qui a joué un rôle important dans cette île, mais qui somme toute ne peut remplacer le paganisme que par un christianisme vague et mutilé

C'est en 1832 que Mgr de Solages vint porter de nouveau à

cette terre la lumière indéfectible dont l'Eglise catholique est la dépositaire et la gardienne.

*
* *

Henri de Solages, né d'une noble et très chrétienne famille de l'Albigeois, avait fait ses études au grand séminaire colonial dirigé par les Pères du Saint-Esprit, à Paris. Sa formation complète et sa distinction attirèrent l'attention de Mgr de La Tour, évêque de Pamiers, qui le choisit pour Grand Vicaire en 1924. Il remplit ces fonctions jusqu'en 1829.

A cette époque, le Gouvernement de Charles X eut besoin d'un Préfet apostolique pour l'île « Bourbon ». Sous l'inspiration du Supérieur du grand séminaire colonial, ce fut Mgr de Solages qui fut choisi pour ce poste. Le 5 août 1829, il fut nommé « *Préfet apostolique des îles de la mer du Sud, c'est-à-dire de Bourbon, de Madagascar* et, le croirait-on, *de l'Australie* ».

C'est un an après, vers la fin de septembre 1830, qu'il s'embarqua à Bordeaux pour sa nouvelle destination. Il avait avec lui un jeune prêtre, lui aussi élève des Pères du Saint-Esprit, et qui avait consenti de grand cœur à le suivre, l'Abbé Dalmond, son futur successeur. Il débarqua à Saint-Denis le 7 janvier 1831, après trois mois et demi de traversée.

Son séjour à Bourbon, rempli de nombreuses épreuves, ne fut pas de longue durée. Il se souvenait qu'il était aussi Préfet apostolique de Madagascar. Il avait hâte de prendre possession de cette partie encore en friche de son territoire. Il désigna donc M. Dalmond comme vice-Préfet apostolique, et lui s'embarqua pour la grande terre le 13 juillet 1832. Il n'emmenait avec lui qu'un domestique et un catéchiste. C'était une conquête toute pacifique qu'il entreprenait et dont il confiait le succès à la seule Providence.

Il se dirigea d'abord sur l'île Sainte-Marie. Il ne fit qu'y passer. Il partit sans retard pour Tamatave, où il débarqua sans doute vers la fin du même mois de juillet, sans qu'on puisse autrement préciser la date.

Cependant ce n'était pas Tamatave qui était son objectif, mais Tananarive. C'est là qu'il voulait commencer son apostolat.

Il ne le pouvait pas toutefois prudemment sans l'autorisation de la Reine. Il écrivit donc pour la demander.

Hélas ! la réponse n'arriva pas. La place était prise à Tananarive.

Dans une lettre au Saint Père écrite le 3 mars 1833, l'abbé Dalmond bien informé disait quelles rivalités avaient opposé une barrière infranchissable au Missionnaire.

Mgr de Solages, n'écoutant que son zèle, passa outre. Il se mit en route pour la capitale, c'était son arrêt de mort. La nouvelle de son départ parvint à Tananarive avec une extrême rapidité. A Tamatave aussi on épiait tous ses mouvements. On fit diligence.

Dès que la Reine fut informée, elle expédia en toute hâte des *Tsimandoa* (émissaires royaux) avec ordre d'arrêter le téméraire par tous les moyens.

On savait ce que cela voulait dire. Les tsimandoa rencontrèrent le voyageur à Andevoranto. Son domestique était mort, son catéchiste malade de la fièvre, et sans doute craignant plus encore les dangers de l'entreprise, était rentré à Bourbon. Mgr de Solages était seul.

La pauvre case où il se trouvait fut investie et mise sous bonne garde. Toute communication avec le dehors, et par suite, tout ravitaillement fut interdit.

Mgr de Solages fut vite à toute extrémité. Il mourut de faim et de fièvre, le 8 décembre 1832.

C'était l'époque où les Anglais étaient en faveur à Tananarive, où de Lastelle, établi à Mahela, rendait visite à la Reine, où un Français fabriquait des fusils à Ilafy, où Laborde commençait à faire connaître les ressources de son merveilleux génie. Ce ne fut donc pas un sentiment de haine pour l'étranger, ou en particulier pour les Français, qui provoqua l'arrêt de la Souveraine. La seule raison vraisemblable qu'on puisse donner de la mort de Mgr de Solages, c'est son titre de Missionnaire catholique. C'est pourquoi, bien qu'elle soit obscure, cette mort est glorieuse. En la faisant connaître au Saint Père, M. Dalmond l'appelle un martyre. Tout en respectant les décisions de l'Eglise, comment ne pas souscrire à ce jugement ?

Telle était la fin de cet apôtre. Mais sa mort n'était pas un échec. C'était plutôt le gage du succès. Il faut que le grain de

blé soit jeté en terre et meure pour germer ensuite : c'est une loi de la nature. Il faut que le sang des martyrs arrose un sol desséché par des siècles d'abandon, de superstitions et de paganisme pour que la semence divine fructifie : c'est une loi de la grâce.

*
* *

Le sang de notre martyr sera une semence de chrétiens. Mais il sera d'abord une semence d'apôtres.

Lui tombé, qui marchera sur ses traces ? Mr. Dalmond hésitait. Un signe providentiel va le décider et rattacher sa vocation à la mort de Mgr de Solages. Voici comment Mgr Maupoint raconte le fait (*Madagascar et ses deux premiers évêques*, page 102) :

Un malgache qui était allé à Bourbon pour le commerce portait avec lui un objet dont il voulait à tout prix se défaire. A Saint-Denis, voyant un prêtre dans la rue, il l'accoste et lui remet un colis peu volumineux, sans mot dire, puis il se sauve à la hâte comme s'il craignait d'être poursuivi. C'était une belle croix en argent qu'il venait de déposer entre les mains de ce prêtre, la croix de Mgr de Solages.

Le jour où Mgr de Solages était mort à Andevoranto, ses gardiens s'étaient emparés de ses effets. Personne n'osa s'approprier sa croix. C'était l'*ody mahery*, le talisman du *Blanc !* L'*Ombiasy*, le devin consulté répondit qu'on risquait beaucoup et qu'il fallait le rendre aux Blancs, si on voulait éviter des malheurs. C'est l'ordre du devin qui venait d'être exécuté. C'était plutôt l'ordre de Dieu.

« A la vue de cette croix qu'il avait vue si souvent et qu'il re-
« connaissait, ajoute Mgr Maupoint. Mr. Dalmond tomba dans un
« étonnement indéfinissable. Il lui sembla que c'était Mgr de So-
« lages, qui du fond de sa tombe lui envoyait ce dernier legs de
« son amitié. Il adora profondément les desseins de Dieu, et re-
« garda la croix de Mgr de Solages comme le signe sacré de
« l'investiture de la mission qui lui tombait en partage. »

Ainsi le premier apôtre mort, d'autres se lèveront pour tenir haut le drapeau de la foi.

La capitale leur restera fermée, mais ils sonderont le littoral à l'ouest, depuis le Cap Sainte-Marie jusqu'à la Betsiboka. Ils prendront pied dans les îles voisines, les Comores, Nosibé, Sainte-

Marie. Ils verseront leurs sueurs sur tous les points accessibles de la grande île. Ils tomberont nombreux sur ce sol encore inhospitalier : Mgr Dalmont dans l'île Sainte-Marie, Mgr Monet à Mayotte, d'autres à Nosibé, à Dzaoudzy, à Sainte-Marie, à La Ressource. Quelques-uns, au péril de leur vie monteront jusqu'à Tananarive sous un déguisement. L'assaut durera trente ans. Tant de sacrifices méritaient la victoire.

Le 16 août 1861, la Reine rendait le dernier soupir. Avec elle disparaissait le principal obstacle. Les Pères Jouen et Weber impatiemment attendus par Radame II montent à Tananarive et, avec l'aide du grand Laborde, fondent la Mission Catholique. Ils réalisaient enfin les ardents désirs de Mgr de Solages et de ses héritiers dans l'apostolat.

Ils n'étaient pas toutefois au bout des difficultés, car sur ce sol l'ivraie avait poussé bien avant le bon grain. Les commencements furent donc laborieux. Il fallut lutter pour l'existence. Les difficultés néanmoins n'arrêtèrent pas les progrès ; elles affinèrent même les âmes en les dépouillant de bien d'impuretés ; et l'on vit paraître alors des femmes héroïques comme Victoire Rasoamanarivo, une jeunesse ardente qui sous le nom d'Union Catholique sut défendre à deux reprises en l'absence des Missionnaires exilés, les positions déjà conquises.

A son activité, on reconnut que l'Eglise malgache avait atteint sa majorité. Mgr Cazet fut sacré évêque le 11 octobre 1885 et nommé Vicaire apostolique de Madagascar. A partir de ce moment les progrès furent rapides. De nouveaux vicariats furent érigés sans tarder. Ceux de Fort-Dauphin en 1896 et de Diégo-Suarez en 1898. Celui de Fianarantsoa en 1913, celui d'Antsirabe en 1918 et enfin celui de Majunga en 1923.

Sous la direction de ces 6 évêques, près de 200 prêtres, 400 religieux ou religieuses, 2.000 instituteurs, institutrices, catéchistes poursuivent l'œuvre de l'évangélisation. Plus d'un million de Malgaches ont été baptisés depuis cent ans ; 500.000 sont encore en vie et constituent l'Eglise malgache disséminée dans 3.000 chrétientés. Cela, c'est la masse. Il y a aussi l'élite. Vingt-cinq indigènes ont déjà été honorés du sacerdoce, et en ce moment 200 jeunes gens se préparent à ces mêmes fonctions. De plus, 150 religieux ou religieuses indigènes, de pieuses associations qui comptent leurs membres par dizaines de mille, des so-

ciétés d'action catholique dont l'activité est d'un puissant secours pour le Missionnaire, tout cela ne suppose-t-il pas dans l'âme un foyer de foi sincère et de charité active d'où rayonnent ces manifestations de vie chrétienne et de vie parfaite ?

II. — Pour devenir chrétien

Nous croyons rendre service à nos lecteurs en publiant le plan d'un excellent petit livre, destiné à faciliter la préparation des adultes *au baptême*[1].

A quoi sert la religion ?

Aux énigmes douloureuses de l'existence, elle fournit une explication et un remède, dans le sens du bonheur ;

Elle augmente également les joies légitimes d'ici-bas, en orientant la conduite de notre vie vers le bien.

I. — *Existe-t-il un être supérieur à nous ?*

Il y a un Dieu tout-puissant qui nous a créés.

II. — *Notre bonheur est brisé par la mort — qui arrête l'élan de notre vie — et laisse nos bonnes actions sans grande récompense...*

Il y a une vie future et une récompense dans le ciel.

III. — *Notre bonheur est contrarié par le mal et les malheurs d'ici-bas.*

(1) L'explication s'en trouve dans le péché, à l'origine de l'humanité, et dans nos fautes personnelles.

Pour cette raison, nous sommes privés du véritable bonheur, qui consiste : ici-bas, dans la vie du bon Dieu en notre âme, et après la mort, dans la récompense céleste.

(2) Le remède tant souhaité fut apporté par le Christ.

Par ses souffrances et sa mort, Jésus mérita pour nous le pardon divin et des secours, des grâces qui réparent la faute, en

1. *Pour devenir chrétien*, par l'abbé J. Petit, Librairie Enault, 5 fr. — On rapprocherait utilement cet ouvrage d'un travail analogue, plus développé : *Initiation catéchistique*, par M. Rapp, Bloud, 15 francs.

atténuent le châtiment et nous font vivre dans l'amitié divine.

(3) L'œuvre du Christ arrive jusqu'à nous par l'Eglise ; et le Baptême, en premier lieu, nous communique la grâce.

IV. — *Les Promesses du Baptême* comportent la résolution de renoncer aux erreurs passées et l'engagement de mener désormais une vie chrétienne.

(1) Les vérités à croire écarteront toute incertitude ou erreur ;

(2) Les devoirs à pratiquer orienteront la conduite de notre vie dans le chemin de la vertu ;

(3) Les moyens de sanctification nous aideront à nous relever après de nouvelles fautes, à progresser dans l'amitié divine, et à nous préparer à vivre pour toujours avec Dieu dans le ciel.

La religion se présente ainsi comme la voie du véritable bonheur.

III. — Un beau livre sur N.-S.[1]

Voici véritablement un livre qui n'est pas indigne de son grand sujet. C'est peut-être la perle de la collection « Manuels du catholique d'action », où parurent déjà plusieurs bons ouvrages. D'une pareille encyclopédie des connaissances christologiques, on pourrait peut-être critiquer la conception trop ambitieuse, déterminant une sélection fatalement arbitraire. Critiques faciles et négatives auxquelles il n'y a pas lieu de s'attarder. N'est-il pas plus profitable de détailler, pour les savourer, quelques-unes des richesses qui font le prix d'un tel ouvrage ?

Acte d'hommage au Christ, témoignage impressionnant de la foi contemporaine, ce livre n'en offre pas moins les garanties scientifiques les plus sérieuses. Pour surnaturelle et divine que soit l'histoire du Sauveur, elle s'est insérée dans un contexte humain dont la connaissance importe souverainement à l'intelligence du mystère du Christ. Ainsi se légitime ici l'introduction de l'ouvrage : tour à tour, le R. P. Lemonnier, l'abbé Tricot et l'abbé Plessis nous décrivent avec une compétence parfaite *l'Empire romain*, *Le monde juif* et le Fait Messianique.

Viennent ensuite trois précieux chapitres sur *Les Sources secondaires* (juives et païennes), par l'abbé Vaganay ; *Les Evan-*

1. *Le Christ*, par G. Bardy et A. Tricot, Bloud et Gay, 60 francs relié.

giles (par le R. P. HUBY), et *La Critique évangélique*, par le R. P. LAVERGNE.

Nous sommes ainsi préparés à écouter l'histoire de Jésus, d'après l'Evangile, que nous donne ici M. LEPIN, avec sa science éprouvée, en des pages qui sont à la fois un commentaire et une introduction à la lecture du texte sacré. On en pourrait dire autant du chapitre succinct mais très plein qu'a composé M. VENARD sur l'*Enseignement de Jésus*.

Dans une seconde partie, voici que des auteurs tous qualifiés nous invitent à les suivre dans leur tentative de répondre à cet essentiel problème : *Qui est Jésus ?* Nous permettra-t-on de dire que les réponses nous paraissent ici particulièrement au point, signées qu'elles sont pour la christologie patristique de maîtres comme MM. G. BARDY et E. AMANN ?

Et M. P. VIGUÉ n'a pas moins bien réussi à nous faire entrevoir quelques-unes des splendeurs contenues dans *La Psychologie du Christ*. Mais nous voici maintenant en pleine théologie, avec M. MASURE qui nous donne un exposé singulièrement suggestif et nuancé de la *Rédemption*, Mystère d'Amour.

Déjà, dans cette série de tableaux dogmatiques, c'était la Vie du Christ que nous voyions se poursuivre au delà et portant dans l'histoire. Mais pouvons-nous oublier que le plus beau de cette histoire, c'est moins dans les formules dogmatiques que dans le secret des âmes qu'il le faut rechercher ? Pourtant il s'agit toujours de doctrine avec le *Corps mystique* (G. BARDY), mais de doctrine assimilée, transformée en prière et en adoration, ce que montre parfaitement M. POURRAT, en un chapitre synthétique sur le *Christ dans la prière et la piété*.

L'Eucharistie, canal privilégié de la survie du Christ, est aussi une doctrine puisqu'elle est un mystère : doctrine destinée à aboutir aux âmes, à s'incorporer à leur vie en leur communiquant celle du Christ, Prêtre et Victime. On ne s'étonne pas que l'Eucharistie tienne une telle place dans ce livre consacré au Christ. La documentation mise en œuvre par le chanoine CORDONNIER dans son étude sur le culte du Saint-Sacrement aurait pu être plus au courant des derniers travaux. Mais que cette réserve ne nous empêche pas de goûter ce qu'il y a dans ce chapitre, ni surtout dans ceux qui suivent. J'ai trouvé vraiment

suggestives et originales les pages du P. Breton sur l'*Imitation*, et celles aussi de M. Broussolle sur *Le Crucifix*.

La conclusion rédigée par la plume experte de Maurice Brillant est une lecture apologétique réconfortante : elle dégage et magnifie l'essor spirituel de notre époque, où le Christ continue de vivre dans les âmes, si nombreuses, qui l'aiment passionnément et cherchent à pénétrer plus avant dans les suaves mystères de son intimité. Au total, nous ne pouvons mieux terminer cette courte recension qu'en rappelant ce que nous insinuions plus haut : ce livre, en dépit des multiples avenues où il nous invite à passer, a une unité incontestable, c'est la Personne même du Christ et c'est le culte, déconcertant par sa profondeur et sa sincérité, de l'Humanité pour son Sauveur... Une lacune pourtant : pourquoi n'avoir pas prévu un chapitre spécial pour la Sainte Vierge et surtout pourquoi n'avoir pas relié ce volume à *Liturgia* en mettant davantage en relief, par une étude particulière, la Vie du Christ dans la liturgie ?

E. D.

PETITE CORRESPONDANCE

I. A PROPOS DE L' » EGLISE CATHOLIQUE LIBERALE »

Q. *Que penser de la validité des sacrements qui seraient conférés par cette église, fondée en Angleterre par un nommé Wegwood, dont nous avons en France une filiale, sous le nom d'Eglise libre catholique, sise 72, rue de Sèvres?*

R. L'Eglise catholique libérale anglaise a su s'assurer une « hiérarchie » épiscopale dont les ordres sont probablement valides puisqu'ils proviennent de la hiérarchie janséniste de Hollande tenue généralement pour valide. La secte fondée par Wegwood se rattache il est vrai au christianisme par un lien bien menu : « elle ne fut jamais qu'une machine de guerre montée de toute pièce contre le catholicisme par la théosophie ». Néanmoins nous pensons que les sacrements conférés par le clergé de cette secte pourraient être valides dans l'hypothèse où celui-ci reproduirait correctement les rites essentiels, avec l'intention « de faire ce que fait l'Eglise ». Il s'agit évidemment des sacrements dont la validité n'est pas liée intrinsèquement à la juridiction (v.g. baptême, extrème-onction, eucharistie).

Il convient de noter cependant que Wegwood a fait ultérieurement profession d'athéisme, tout en restant évêque de sa singulière église!

L' « Eglise libre catholique » française est bien une filiale de l'Eglise catholique libérale: mais il paraît qu'elle a rompu avec celle-ci, du jour où il fut avéré qu'elle était « une entreprise peu loyale pour faire pénétrer les enseignements théosophiques dans les chaires chrétiennes ». L'Eglise libre catholique prétend donc rester chrétienne. Mais il s'agit d'un christianisme moderniste dans lequel l'attachement à la foi et aux pratiques considérées comme essentielles s'accommode des inspirations d'interprétations les plus diverses présentées au nom de la « science », de la « gnose » ou de tout autre postulat d'ordre moins élevé. Vous pouvez compléter ces quelques indications en lisant le chapitre consacré à l' « Eglise libre catholique » par M. Gascoin, *Les Religions inconnues*, Paris, 1928, pp. 98 et suiv. Nous inclinons à croire que les sacrements conférés par cette secte sont valides, dans les conditions ordinaires requises par l'enseignement de l'Eglise. Ne pas oublier que l'absolution don-

née à un mourant par tout prêtre validement ordonné est toujours valide.

E. D.

II. QUESTIONS D'ECRITURE SAINTE

Q. *Existe-t-il une traduction française de Commentaires de Menochius?*

R. Nous n'en connaissons pas et nous ne croyons pas qu'il en existe. L'abbé Drioux qui est vraisemblablement le dernier éditeur de Menochius dans sa Bible en 8 volumes reproduit le texte latin.

Q. *Connaissez-vous un bon résumé de la Bible comme celle de Drioux, mais plus au point?*

R. Ces ouvrages ne manquent pas. Parmi beaucoup d'autres, nous conseillerions le P. Berthe, *Jéhovah et son peuple*, 2 in-12, chez Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris (6e). Prix : 24 fr.

H. Lesêtre, *Histoire sainte*, in-18, 248 pages, Paris (6e), Lethielleux, 10, rue Cassette.

M. Bouvet, *Histoire biblique, Abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-8, VIII-460 pages. Paris (6e), de Gigord, 15, rue Cassette. Il y a plusieurs éditions adaptées aux divers lecteurs. Celle que nous venons de mentionner convient plutôt à des personnes cultivées.

J. Dumont, *Quelques paroles de Dieu, Textes bibliques*, in-18, XVI-694 pages, chez Desclée et Cie, Paris (6e), rue Saint-Sulpice, 30. Ce dernier livre est plus populaire que les précédents.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

La Vie Intellectuelle. — 10 novembre 1931. — A. Lemonnyer, O.P., *Fraternité catholique et Vie internationale.* Quelle est donc la nature de cette solidarité qui dépasse les frontières, et quel est son champ d'action ? Croyants et incroyants trouveront ici à s'éclairer.

G. Swarts, docteur ès lettres, *Les salutistes, pêcheurs d'hommes.* De l'Armée du Salut, beaucoup ne connaissent que les uniformes et les trombones, peut-être aussi quelques œuvres sociales. Quel est l'esprit qui anime cet étrange — et d'ailleurs généreux — apostolat ?

Nouvelle Revue des Jeunes. — 15 novembre 1931. — A.-D. Sertillanges, *Sur l'Encyclique « Quadragesimo anno ».* — Abbé Klein, *Jésus, enfant, adolescent, ouvrier.* Suite dans le numéro du 15 décembre.

Etudes. — 20 décembre 1931. — Henry Pinard de la Boullaye, *Le protestantisme à Notre-Dame de Paris.* Le célèbre prédicateur répond aux attaques dont il a été l'objet de la part de quelques critiques protestants. — Joseph Lecler, *Une vieille tradition française. La dévotion à sainte Elisabeth de Hongrie.*

Studies. An Irish Quarterly Review. — Décembre 1931. — Mary M. Macken, *La ligue des femmes allemandes catholiques.* — Michael Tierney, *Julien l'Apostat.*

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 7-14 novembre 1931. — *Action catholique et fascisme* (suite). Les événements de 1931.

— 21 novembre 1931. — Jules Zirnheld, *L'école normale ouvrière.* Une initiative qui s'impose. Pour les élites ouvrières. Ce qui a été fait. Nécessité d'une école. Ce qu'elle sera et à qui elle s'adresse.

Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement. — Septembre-octobre 1931. — La *Société d'éducation* publie un grand et substantiel article sur *l'école unique.* Lire également du regretté colonel Keller : *Les projets de réforme de l'enseignement devant la conscience catholique ; le dossier d'une controverse sur l'école unique.*

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Ami du Clergé. — 11 février 1932. Début d'un article important sur *les cloches des églises*, au point de vue de notre législation française.

Revue Thomiste. — Janvier-février 1932. F. Claverie, *La notion de synthèse* (Suite et fin). — R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle.* — B. Lavaud, *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme? Le cas de Gotescalc.*

Recherches de Science religieuse. — Février 1932. Adhémar d'Ales, *La lettre d'Ibas*, évêque d'Edesse, à Marès le Persan. — André Brémond, *La religion de Platon d'après le X*e *livre des Lois.*

Revue des Sciences religieuses. — Janvier 1932. — Gustave Bardy, *L'Eglise et l'enseignement pendant les trois premiers siècles.* — Paul Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin. Réalité du surnaturel.* — Jean Rivière, *Sur la notion chrétienne de la « politique ».* — Gabriel Le Bras, *Le Saint-Siège et la Bretagne dans les derniers siècles du moyen âge.*

Gregorianum. — Octobre-décembre 1931. — H. Van Laak, *Saint Robert Bellarmin, docteur de l'Eglise.* En latin. A suivre. — C. Silva-Tarouca, *Nouvelles études sur les anciennes lettres des Papes.* En italien.

Antonianum. — Janvier 1932. — Fidelis Schwendinger. *Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturalitate fidei infusae.* — Jacobus Heerinckx, *S. Antonius Patavinus auctor mysticus* (à suivre). — Willibrordus Lampen, *De causalitate Sacramentorum juxta S. Bonaventuram.*

La Scuola Cattolica. — Décembre 1931. — Giuseppe Ricciotti, *La période d'El-Amarna.* — P. A.-M. Vitti, *L'interprétation apocalyptique et eschatologique du Nouveau Testament.* Leçon donnée à la seconde semaine biblique. Rome, septembre 1931.

The Clergy Review. — Janvier 1932. — F. M. R. Walshe, *La vie du prêtre dans le milieu actuel. La santé condition d'un ministère efficace.* — David et Gervase Mathew, *La défection du pays de Galles*, au temps de la Réforme. — Mgr Canon Myers, *Bernard Ward, évêque de Brentwood.* — E. J. Mahoney, *Les cas réservés au for interne.* Etude pratique de quelques cas de conscience.

— Février. — Mgr Canon Myers, *La loi sur le théâtre dans l'ancienne province de Westminster.* — Don Vincent Scully, *La doctrine de saint Augustin sur la paix et la guerre.* — X. Marcel Boulestin, *La vie du prêtre dans le milieu actuel* (suite). *La nourriture de chaque jour.*

The Ecclesiastical Review. — Janvier 1932. — Henry Woods, *Ce que nous entendons par tradition.* Chapitre du traité de *Locis theologicis.* —

George P. Johnson, *Le prêtre et ses enfants de chœur.* Etude détaillée sur le choix et la formation des enfants qui servent à l'autel. — Adrian J. Kilker, *La répétition de l'Extrême-Onction.*

The Harvard Theological Review (protestante). — Octobre 1931. — Shalom Spiegel, *Ezéchiel ou un pseudo-Ezéchiel?* Exposé très détaillé et réfutation d'une thèse radicale du professeur Charles Porrey. — Edward Kennard Rand, *Etude préliminaire de la Bible d'Alcuin.*

REVUES BIBLIQUES

Revue biblique. — Janvier 1932. — M.-J. Lagrange, *Saint Paul ou Marcion?* Réfutation d'un ouvrage du docteur (en médecine) Paul-Louis Couchoud, *La première édition de saint Paul.* Cette première édition serait celle de Marcion ; notre texte canonique serait celui de Marcion auquel on aurait fait dans la suite des additions. — D. Buzy, *Y a-t-il fusion de paraboles évangéliques?*

« Les faits observés autorisent les conclusions suivantes :

« 1. Il y a cinq paraboles, deux dans saint Matthieu, trois dans saint Luc, que les commentateurs ont coutume de regarder et de traiter comme des entités simples, alors que, à l'analyse, elles se révèlent composées. Quatre d'entre elles se composent de deux parties différentes, dont l'une est moins développée que l'autre, parfois à peine ébauchée ; la cinquième se compose de trois parties, dont deux fragmentaires. Soit un total de six ébauches de paraboles jointes à des paraboles complètes. Elles s'intitulent, pour le premier évangile : *les invités homicides* (xxii, 2-7), *la robe nuptiale* (xxii, 11-14) et *la pierre d'angle* (xxii, 42, 44) ; — pour le troisième évangile : *le maître vigilant* (xii, 39), *le serviteur infidèle* (xii, 47, 48) et *le prétendant à la royauté* (xix, 12-15, 27). Trois de ces fragments sont joints à la grande parabole par simple juxtaposition ; ce sont : *la robe nuptiale, le maître vigilant* et *le serviteur infidèle ;* les trois autres par entrelacement et fusion.

« L'analyse qui nous a permis de discerner ces vestiges ne compromet, il va sans dire, ni leur authenticité ni leur inspiration. Elle ne leur enlève rien ; elle leur ajoute au contraire en leur rendant leur personnalité jusqu'ici dissimulée ou amoindrie. Par là même nous enrichissons le trésor des paraboles... A côté des paraboles complètes, nous disposons ces fragments retrouvés, avec la joie du collectionneur qui range les moindres débris caractéristiques à côté des belles pièces entières. Ici les débris sont sacrés, restes de la prédication du divin Maître.

« 2. Les paraboles auxquelles ces fragments sont agrégés par juxtaposition ne souffrent aucun dommage de leur reconnaissance et de leur séparation théorique. Les paroles auxquelles ils sont entremêlés, s'en trouvent sensiblement allégées, débarrassées qu'elles sont de certaines difficultés qui résultaient presque inévitablement de cet assemblage et de cette demi-confusion.

« 3. Nous ne pouvons omettre de formuler ici une question qui se sera déjà présentée à l'esprit du lecteur. Cette juxtaposition et cette fu-

sion des paraboles, qui en est l'auteur responsable ? — La juxtaposition, je pense que nul ne contestera que Jésus en personne ne puisse en être directement l'auteur, le Maître ayant pu prononcer, à la suite de la première, une deuxième parabole dont quelques fragments seuls auront été conservés.

« Mais la fusion ? Cette fois il semble bien qu'on puisse, qu'on doive même de préférence, l'attribuer aux évangélistes ou à leur catéchèse. Cette fusion serait beaucoup moins naturelle et se comprendrait beaucoup moins sur les lèvres d'un prédicateur populaire, lequel, d'habitude, ne prononce qu'un apologue à la fois et ne donne qu'un enseignement à la fois. L'entremêlement est davantage un travail de réflexion et de patience. Il est l'œuvre d'un disciple plutôt que celle du maître. »

« 4. ...Les *interventions* des évangélistes sont uniquement ici d'ordre littéraire. Nous n'y relevons ni la moindre *tendance*, ni la moindre antithèse théologique, ni le moindre dommage pour la doctrine de Jésus, qui demeure intacte et claire. On dirait même que ces juxtapositions et ces fusions se sont produites toutes seules, presque au hasard, guidées par l'analogie des sujets et des commodités pratiques relevant de la synthèse et de la mnémotechnie. »

A. Barrois, *La métrologie dans la Bible*. Fin. — F.-M. Abel, *Exploration du sud-est de la vallée du Jourdain*. — G. Ryckmans, *Où en est la publication de l'épigraphie sud-sémitique?*

Biblica. — Premier numéro de 1932. — A. Bea, *Saint Robert Bellarmin, docteur de l'Eglise universelle* (en latin). —Robert Koeppel, *Etudes sur le rivage de la Mer Morte* (en allemand). La Pentapole n'était pas au sud ni au sud-ouest de la Mer Morte; elle se trouvait au nord dans la région de Tell Ghassul où des fouilles importantes ont été pratiquées ces dernières années. — H. Lusseau (*A propos d'un « Essai sur la nature de l'Inscription scripturaire »*) répond en français aux critiques qu'on a faites à son travail. — A. Fernandez, *La limite septentrionale de Benjamin* (en espagnol). — A. Landgraf, *Les commentaires de saint Paul au douzième siècle. Groupement en familles*. En allemand; à suivre.

REVUES DES SCIENCES SOCIALES

Chronique sociale de France. —Janvier 1932. — C. A. R., *La critique du capitalisme*. « Pourquoi ne la ferions-nous pas après le Souverain Pontife ? Elle est non seulement légitime, mais nécessaire, à la condition de conclure avec l'auteur de l'Encyclique *Quadragesimo anno* que le système doit être réforme sans être détruit...

« Le régime capitaliste court, à n'en point douter, vers de profonds changements. Les subira-t-il *volontairement*, dans la paix sociale — ou bien dans le désordre, *involontairement?* — Cela dépend de lui. Il a le choix aujourd'hui. — Mais demain, l'aura-t-il encore ? »

Ch. Boucaud, *Le texte et la loi*. « La loi n'est donc ni le texte de la loi, ni même la volonté *brute* du législateur. C'est sa volonté *nette:*

c'est la *raison formelle* qui motive cette volonté, et qu'il n'est, d'ailleurs, *raisonnable de présumer.* »

LEBAUT, *Un grand évêque: Mgr Gibier.*

REVUES DE SPIRITUALITE

La Vie spirituelle. — 1er janvier 1932. — J. PERINELLE et D. FORESTIER, *L'âme du prêtre est marquée à l'effigie du Christ.* — J. LE TILLY, *L'inquiétude humaine et l'espérance divine.* — A. LEMONNYER, *La vie intérieure dans la vie active.* — M. J. CONGAR, *Sainte Elisabeth.*

— 1er février. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La grâce du moment présent et la fidélité dans les petites choses.* — J. LE TILLY, *L'espérance dans la vie chrétienne.* — H.-D. NOBLE, *La spiritualité de saint Thomas.* « A vrai dire, saint Thomas est aussi intellectualiste qu'affectif dans sa doctrine spirituelle et mystique. Il enseigne que nous devons aller à Dieu avec tout notre esprit et tout notre cœur. Qui le blâmerait de cette position doctrinale simple et solide, si véridiquement expressive de notre réelle psychologie et de nos besoins humains ? »

H. FAURE, *Le Bienheureux Jean Bosco.* A suivre. — A. SAUDREAU, *Les enseignements des deux saintes Thérèse.*

Zeitschrift für Aszeze und Mystik. — Premier numéro de 1932. — Emmerich RAITZ VON FRENTZ, *Perfection et amour d'après la doctrine du saint Cardinal Robert Bellarmin.* — E. MERSCH, *La sanctification dans le Christ et avec le Christ.* Traduction allemande d'un article paru en janvier dans la *Nouvelle Revue théologique* de Louvain, sous le titre *Sainteté des chrétiens, sainteté des membres.* — Victor CATHREIN, *L'humilité considérée comme le chemin pour aller au cœur de Dieu.*

BIBLIOGRAPHIE

BIOGRAPHIES

La Révérende Mère Marie-Thérèse des Anges, 254 p. Bloud et Gay.

La fondatrice du Carmel de Nogent-sur-Marne n'était pas une âme banale : issue d'une famille d'élite, dirigée par l'abbé Huvelin, la Mère Marie-Thérèse des Anges paraît bien avoir été une mystique authentique, singulièrement docile aux touches de l'Esprit-Saint, et dans l'esprit de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, capable d'enter sa vie d'oraison sur le dépouillement réel de soi. De cette biographie s'échappe un rayon lumineux dont la bienfaisance n'est pas douteuse.

P. VALDELIÈVRE, **Une « Récappée »**, Mercure de Flandre, Lille, 12 fr.

Récit émouvant concernant une héroïne de la résistance lilloise à l'oppression allemande durant la grande guerre.

Mgr MILLOT, **Vie de Mgr Gibier**, 390+106 p., Téqui, 20 fr.

L'éminent auteur se défend d'avoir prétendu nous donner une bio-

graphie complète du grand évêque de Versailles. Mais il est évident que malgré sa modestie son témoignage est de ceux que les historiens futurs de Mgr Gibier ne pourront négliger quand ils tenteront de mettre sur pieds le monument qu'appelle un tel sujet. Le livre de Mgr Millot est infiniment attachant par les détails significatifs qu'il nous donne, sur la jeunesse et surtout le ministère sacerdotal de celui qui fut le premier curé de France comme il en devait être une des plus remarquables figures épiscopales. La vie de Mgr Gibier est de celles qu'il convient de méditer car elle prouve ce qu'une âme de prêtre, profondément surnaturelle et fortement trempée, peut faire même au siècle de fer où nous vivons. Mais ce qui fait l'intérêt spécial de cette vie, c'est qu'elle nous offre l'exemple d'un homme qui a été à la fois un praticien et un théoricien de l'apostolat organisé : à ce titre Mgr Gibier doit être regardé comme l'un des précurseurs les plus immédiats de l'Action catholique.

C'est dire que le livre de Mgr Millot est de ceux qui se recommandent à la vigilante attention de nos confrères en quête de lectures vivifiantes et très utilement actuelles.

E. D.

SPIRITUALITÉ

HENRI DU COLOMBIER. **Sauveur du monde**, 293 pages, Vitte.

Pages très suggestives et pieuses sur la Personne et le Mystère du Christ : notre bienfaiteur, notre modèle, notre vie, notre amour et notre roi. Ce volume, où l'on trouve une adaptation très vivante, très actuelle, des données théologiques les plus sûres et les plus fécondes, peut fournir la matière de méditations et de lectures spirituelles à un public assez étendu. Nos confrères l'utiliseront avec profit pour leur compte personnel, mais il est parfaitement accessible, notamment par son caractère très concret, aux fidèles désireux de nourrir leur vie intérieure d'une viande un peu substantielle.

CLÉMENT DILLENSCHNEIDER, Rédemptoriste, **La mariologie de saint Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme**, in-8, XVIII-406 pages, Fribourg (Suisse), Studia Friburgensia, 1931. A Paris, chez Vrin, 6, place de la Sorbonne. Prix : 8 fr. suisses.

Peu de livres ont eu et ont encore autant de succès que les *Gloires de Marie* de saint Alphonse de Liguori. Un tel livre méritait d'avoir une monographie. Elle a été faite et bien faite par un fils de saint Alphonse.

Trois parties. Une première décrit dans ses grandes lignes les divers courants d'opposition à la mariologie traditionnelle depuis l'humanisme railleur d'Erasme jusqu'aux griefs des *Monita* de Windenfeldt et de *La regolata divozione* de Muratori. Une seconde partie groupe pour la pé-

riode qui précède la publication des *Gloires de Marie* les principaux représentants de la réaction catholique contre l'opposition antimariale de la Réforme et du jansénisme. Une dernière partie suit les *Glorie* sur les principaux théâtres où elles exercèrent leur influence. Enfin après avoir caractérisé l'intervention de saint Alphonse dans la controverse muratorienne, l'auteur dégage la note personnelle de la mariologie des *Glorie.* Il n'a pas de peine à démontrer que la théologie mariale de saint Alphonse, en pleine harmonie avec sa théologie pastorale et sa dogmatique de la grâce, constitue une réplique victorieuse au pessimisme protestant et janséniste.

Cet exposé est fortement documenté comme un traité historique et présenté avec beaucoup de distinction. L'ouvrage fera bonne figure dans une bibliothèque à côté des gros volumes de M. Brémond sur *l'histoire littéraire du sentiment religieux.*

R. P. Rambaud, **Pour la Vie intérieure**, 288 p., Vitte, Lyon, 15 fr.

S'adressant aux personnes pieuses qui vivent dans le monde, l'auteur leur donne un « tout pratique » traité de spiritualité. Sans négliger d'indiquer sommairement en quoi consiste la perfection chrétienne, l'auteur s'en tient surtout aux moyens essentiels à mettre en œuvre pour y parvenir. Facile à lire, cet ouvrage en conseils judicieux tirés de l'expérience en même temps que d'une sûre théologie.

APOLOGÉTIQUE

Chanoine Fr. Trochu, **Les Intuitions du curé d'Ars**, 2 vol., 309 et 316 pages, Vitte.

L'éminent biographe du curé d'Ars rassemble ici une moisson de témoignages aussi précis que possible, sur les dons merveilleux qui font du saint curé, l'un des plus extraordinaires « voyants » dont l'histoire puisse garder le souvenir. Après cette lecture, il est difficile de douter que le curé d'Ars ait eu le privilège habituel de lire dans les cœurs, de deviner le secret des consciences et celui aussi des destinées. Sans doute, tous les faits rapportés par l'auteur d'une manière vivante, parfois humoristique, ne sont pas également significatifs : mais un grand nombre sont vraiment inexplicables sans intervention surnaturelle. Disons aussi que ces volumes très curieux éclairent à nouveau la psychologie et la sainteté de saint Jean-Baptiste Vianney.

Chan. Duplessy, **La Chasse aux Bévues**, 224 p. Téqui.

Nombreux sont les hommes qui, à leurs heures, se piquent de parler ou d'écrire des choses religieuses. Pourquoi faut-il que parmi tant d'orateurs, d'écrivains, de journalistes, surtout plus ou moins bien intentionnés, beaucoup n'en aient qu'une connaissance très élémentaire, au risque de déprécier à peu près totalement la valeur de leurs propos ? On s'en convaincra aisément en lisant le très spirituel recueil de « bévues » relevées à ce sujet par le chanoine Duplessy au cours d'une carrière longue et fructueuse.

VARIÉTÉS

Abbé F. Mevellec, **L'immortelle Carthage et les mystères du Bled,** Quimper, Imprimerie Cornouaillaise, 7, rue des Gentilshommes, 15 fr.

L'auteur fut un des heureux pèlerins du Congrès de Carthage. Il nous raconte avec verve son voyage en Tunisie, ses impressions au spectacle des ruines romaines, des souvenirs chrétiens et de l'Islam toujours dominateur. Il y a beaucoup à glaner dans ce livre d'une lecture agréable, illustré de photographies variées.

P. Demoulin, **La nuit de l'abbé Fargue,** Albin Michel, 12 fr.

Ce roman assez bien écrit aborde un sujet délicat : une âme sacerdotale à la croisée des chemins, aux prises avec la tentation. Pourquoi faut-il que, malgré les intentions de l'auteur, trop de ses pages respirent une trouble sensualité et que la donnée fondamentale de l'intrigue soit du genre fantastique ? Au demeurant, c'est d'un regard bien superficiel que l'auteur a tenté de scruter l'âme du prêtre. Le sacerdoce ne sort pas grandi d'un pareil livre.

La voie spirituelle enseignée aux petits. Desclée-de Brouwer, XII-326 pages, 15 francs.

Destinée aux Mères, aux Educateurs, aux Catéchistes d'enfants ou d'adultes, cette méthode d'enseignement religieux, due à la Mère Bolton, est à recommander aussi aux Missionnaires. Apprenant les merveilleux résultats obtenus aux Etats-Unis, notre Saint Père le Pape Pie XI a daigné formuler « le souhait de les voir se multiplier aussi ailleurs ». C'est ce qui porte les Religieuses du Cénacle à livrer au public une traduction et adaptation de cet ouvrage en langue française.

Avec une habile psychologie, l'enfant est mené par la méthode inductive, d'une manière variée, du connu à l'inconnu, élevé du sensible aux réalités les plus hautes. L'idée centrale consiste, dans ce livre, à développer la dévotion à la grâce sanctifiante, « don surnaturel », qui est présentée comme perfectionnement des puissances de l'âme « dons naturels ». Ce talent qu'il a reçu, il désire le faire fructifier, et volontiers il se laisse former spirituellement et moralement, afin de participer de plus en plus à la lumière et à la beauté de Dieu.

La typographie particulièrement soignée facilite l'intelligence du texte : l'impression en deux couleurs — c'est, croyons-nous, une nouveauté dans ce genre d'ouvrage — non seulement lui donne un aspect original et agréable, mais encore contribue vraiment à la clarté.

R. P. R. Plus S. J. **Le Baptême dans l'archéologie et l'art chrétien.** Bibliothèque catholique illustrée. Un volume 24×17, 56 p., 100 illust. Bloud, 5 francs.

Urgente et généralisée, une campagne s'impose — sur le modèle de ce qui fut entrepris ces derniers temps en faveur de l'Eucharistie — pour faire connaître à la foule des baptisés leur baptême, avec ses richesses splendides, sa signification mémorable, ses divines exigences.

A quoi serviront, en toute première ligne évidemment, les traités doctrinaux (voir p. ex. : *Baptême et Confirmation*, dans la coll. : *Les Sacrements*, chez Flammarion), mais aussi les ouvrages documentaires permettant d'illustrer facilement un cours, une leçon de catéchisme, et de montrer, par l'image, l'histoire et les grandeurs du rite baptismal.

Le *baptême primitif*, les *baptistères*, les *fonts baptismaux*, les principaux *baptêmes célèbres*, le *baptême des peuples*, *l'avenir baptismal du monde*, ces divisions indiquent l'intérêt majeur du travail.

Du gouvernement royal, par SAINT THOMAS D'AQUIN, Librairie du Dauphin, Collection des Maîtres de la Politique chrétienne, 10 francs.

Voilà un de ces ouvrages dont il a été dit qu'ils ont pour but non de faire lire, mais de faire penser. La puissante préface écrite par M. l'abbé Charles Journet contribuera d'une manière efficace à rendre fructueuse pour l'esprit l'étude du célèbre traité politique de Saint Thomas d'Aquin, dont sous une élégante typographie, M. Claude Roguet nous offre une nouvelle traduction, minutieusement revue et corrigée.

Les esprits soucieux de haute et forte culture y trouveront les principes de Saint Thomas sur la société, l'Etat, le gouvernement des nations. Comme le constatait M. Jean Guiraud, ces thèmes et ces maximes écrits il y a plus de six cents ans gardent, malgré les évolutions sociales et les révolutions, toute leur actualité.

Ce livre doit faire désormais partie des quelques rares ouvrages de fond qu'un homme public, soucieux de bien penser et de voir juste sur les grands problèmes politiques, doit toujours avoir sous la main.

L'introduction de M. Roguet traite de l'authenticité de l'ouvrage de Saint Thomas d'après les plus récents travaux de la critique historique.

Le Vrai Visage de Saint Alphonse de Liguori. De ses Portraits à son Portrait, par le R. P. Charles KEUSCH. C. S. R. de la province de Strasbourg. 1 volume 16×25, 110 pages, orné de 18 planches hors-texte et de 20 in-texte, Bloud, 30 francs.

Visiter Naples fut de tout temps un des rêves favoris de tous les grands sportifs de l'histoire. Aussi voyons-nous sans cesse une foule de curieux, d'artistes, de désœuvrés y affluer. Des statistiques nous disent qu'il n'y en eut jamais plus qu'au dix-huitième siècle. Une excursion dans ce « *paradis habité par les diables* » faisait partie des coutumes de la bonne société européenne. On sait de quelle monnaie plusieurs parmi ces voyageurs payèrent leur hospitalité. Ils persiflèrent dans leurs écrits « *ce pays classique de l'ignorance, du fanatisme et de la superstition* ». Aussi, les Italiens, et en particulier les lettrés napolitains, se sont-ils de tout temps insurgés contre cette façon si sommaire et si injuste de les disqualifier.

Certains de ces étrangers osèrent s'en prendre non seulement aux mœurs et aux coutumes de la classe populaire, mais jetèrent, dans des pamphlets envenimés, le discrédit sur la religion et les institutions mê-

mes du « *Mezzogiorno* ». Ils s'attaquèrent à ses grands hommes, à ses saints, à ses penseurs. Une des gloires les plus pures de l'ancien « *Regno* » fut *saint Alphonse de Liguori*. Il devint le point de mire de leurs critiques. Saint Alphonse, on le sait, est le plus grand saint du dix-huitième siècle italien. Avec saint Thomas, son compatriote, on le considère comme le grand Maître de la morale chrétienne. C'est sans doute pour ces raisons que l'impiété contemporaine ne cesse de poursuivre de ses invectives sa personne et son œuvre.

Nous montrer saint Alphonse *tel qu'il fut*, est un des buts que s'est fixé un des fils du saint, auteur déjà connu par certains travaux sur la spiritualité de son père. A l'occasion d'un jubilé bi-centenaire — c'est celui de la *fondation de la Congrégation* si apostolique *des Rédemptoristes* — il se propose de nous donner sous un titre générique « *Le Vrai Visage de saint Alphonse* » une série d'études, tant iconographiques, que psychologiques et historiques pour nous montrer le saint Docteur dans la lumière de son temps. « *De ses Portraits à son Portrait* » nous initie à l'œuvre. L'auteur y fait la révision des diverses effigies qui ont été faites du saint. Il en discute la valeur et, grâce à la très belle illustration du volume, il nous révèle les traits caractéristiques du « *type liguorien* », C'est une œuvre d'art, mais en même temps une éloquente réplique contre certains dénigreurs du saint. On ne s'attendait pas à trouver dans leur nombre *Madame von Ludendorff*, la femme du grand vaincu de la guerre.

Le volume ci-joint s'adresse aux amis des lettres, aux amateurs d'art, aux curieux de l'histoire, à tous ceux qui s'intéressent à l'évolution de la pensée religieuse, bref aux *élites intellectuelles* auxquels l'auteur voudrait faire connaître saint Alphonse et expliquer le rôle si méritoire et si glorieux du saint Docteur dans ce siècle de décadence universelle au milieu duquel il vécut.

Erratum

L'auteur du compte rendu bibliographique de l'ouvrage de Jean Le Trécorrois sur *Les Déviations du Parti démocrate populaire* (R. A. févr. 1932, p. 254) nous signale une erreur importante qui lui est échappée. Elle se trouve dans les dix mots qui terminent la première phrase. Ce n'est pas avec l'Action française mais avec le Sillon que Jean Le Trécorrois se plaît à comparer le P. D. P. et pour faire retomber sur le second les condamnations jadis encourues par le premier. Cette comparaison ne rend l'autre ni impossible ni invraisemblable. Cette erreur matérielle, tout involontaire, ne diminue en rien le bien-fondé ni l'opportunité des réserves qu'exprime le compte-rendu. A signaler aussi une faute d'impression : il ne s'agit pas d'une brochure de quarante francs mais de quarante pages !

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

JUBILÉ RECTORAL

DE SON EXCELLENCE

MONSEIGNEUR A. BAUDRILLART

La Revue Apologétique doit un hommage particulier à Son Excellence Monseigneur Baudrillart, en union avec tous ceux qui, le 7 mars, ont célébré les 25 ans d'activité du recteur de l'Institut catholique. L'idée qui a présidé à la fondation des Universités libres se retrouvait aux origines de cette Revue. Sans doute, lors des premières réunions chez M. Guibert, où se concertaient les fondateurs, le souci immédiat était de connaître les attaques et l'état d'esprit des incroyants, afin d'orienter plus utilement nos exposés et nos réponses ; et cette préoccupation n'est qu'un des aspects des Instituts catholiques. Plus encore que d'enrayer un mouvement hostile, ils veulent créer une opinion favorable ; la recherche et la conquête de la vérité en tous les domaines, le prestige qui s'attache à la science, une étude plus pénétrante de ce qui touche au christianisme, resteront, toujours comme alors, la meilleure des défenses. La Revue Apologétique, en se constituant sous sa forme définitive, l'a d'ailleurs laissé voir : que d'informations objectives et sereines, que de mises au point étrangères à toute polémique, que d'exposés lucides et profonds elle doit à ses plus fidèles collaborateurs.

C'était bien ainsi que Monseigneur Baudrillart envisageait l'apologétique. Non pas qu'il eût peur de la lutte : la politique ne l'avait pas laissé indifférent dans sa jeunesse et son caractère s'intéresse encore à la contradiction. La vivacité de ses répliques montre qu'il eut toujours le sens et l'à-propos de la riposte. Plus encore, la manière dont il travaille dénote une singulière énergie : il n'est que de le voir, n'hésitant ni devant une démarche ni devant un contrôle, ne remettant rien à plus tard de ce qui peut être expédié de suite, attaquant des besognes considérables avec une manière d'allégresse, résistant à l'assaut des visites, à l'envahissement du papier, à la diversité des tâches, s'installant comme un conquérant sur des fêtes présidées, des rapports rédigés, des ouvrages composés, des discours prononcés, et reprenant sans cesse la maîtrise sans cesse disputée de son âme, de son temps, de sa santé, de sa vie. La façon même dont, dans ses discours substantiels il élargit le problème, il étale dans leur ampleur de grandes fresques historiques pour situer un personnage, façon qui rappelle dans la conquête de la vérité ce qui fut en colonisation, l'ordre romain, n'est-elle pas une marque de courage et la signature d'une volonté ?

Mais ses traditions de famille, le contact progressif et quotidien avec tant d'intelligences d'élite et d'hommes de science, la sincérité de certains incroyants rencontrés au cours de ses études, la valeur des méthodes et des enseignements de l'Université, disposaient d'avance Monseigneur Baudrillart à faire œuvre de constructeur, comme plus respectueuse et plus utile.

Il fallut cependant s'occuper de l'erreur. Il y a 25 ans, quand Monseigneur Baudrillart débutait dans ses fonctions de recteur, ayant déjà l'expérience du milieu, l'atmosphère était chargée de nuages et sentait l'orage. Le vertige du modernisme avait saisi bien des esprits, plus ou moins conscients du danger. Il est toujours difficile en pareil cas, de répartir les responsabilités, de distinguer la boutade de la

thèse, l'agacement de l'hostilité, la fausseté du jugement de la maladresse d'expression, la candeur de l'impudence. Il le fallait cependant. La loyauté du recteur, son ardent amour de l'Eglise, la profondeur de son sens chrétien lui permirent d'abord d'échapper non pas à toute critique, mais à toute négligence ou à toute injustice personnelle et mieux encore, de rétablir la franchise des rapports entre les professeurs, de maintenir la réputation de son Université, et de travailler au triomphe de la discipline et de la vérité catholiques.

Grâce à lui les études s'équilibraient et se développaient ; mais sur des assises matérielles incertaines. La Séparation avait ramené l'Institut catholique à n'être plus que le locataire indésiré d'un gouvernement spoliateur, au lieu d'être l'hôte de son chancelier. Comment faire de grands projets, comment construire, comment vivre, comment encourager la confiance du public et ses générosités nécessaires dans de pareilles conditions ? Démarches, voyages, conférences, négociations diverses dans tous les milieux, le recteur n'épargne rien pour solliciter les concours indispensables. On le sentait si profondément attaché à son œuvre, si détaché de lui-même, que les dons s'orientèrent peu à peu dans le sens de sa générosité contagieuse. Maintenant encore, quand le recteur rend service, c'est l'Institut catholique qui en est remercié.

Donnant, donnant. La rançon de cette sympathie plus ample fut pour Monseigneur Baudrillart un asservissement plus complet. Qui dira les présidences, les discours, les campagnes, les patronages accordés, les œuvres dirigées, les conseils donnés, pour ne pas se dérober à des amitiés nouvelles ni à un devoir de gratitude toujours si délicatement ressenti ? C'est ainsi que la Revue Apologétique passa de l'antichambre du recteur dans son cabinet de travail. Elle y voisina avec les dossiers d'Académie, le Bulletin des Amitiés catholiques françaises, les palmarès du collège d'Hulst, les mémoires de l'académie d'éducation et d'entr'aide so-

ciale, que sais-je ? Ajoutez-y ces petits travaux supplémentaires qui s'appellent par exemple les conférences de Notre-Dame ou un rapport à l'Assemblée des Archevèques, et vous aurez quelque idée de l'encombrement des journées du recteur.

La guerre est venue, au milieu de cette période de 25 ans, donner à une vie déjà si pleine un aspect nouveau : celui du père dont la famille est décimée par l'épreuve. Sans doute les joies de la victoire, le souci de maintenir auprès des neutres le bon renom des vertus françaises, une inlassable activité auprès des blessés, puis des veuves de guerre, le souci matériel du fonctionnement de la maison, arrachaient le recteur à la hantise des multiples deuils. Mais ce fut une période de responsabilités accrues, de dangers, de remaniements fréquents, de chagrins, de missions délicates, de contradictions et d'efforts, d'où la réputation de la maison sortit finalement mieux assise, celle de Monseigneur Baudrillart plus éclatante, les services, avec l'établissement d'un vrai séminaire, plus étendus, l'union du recteur avec ses professeurs et les familles chrétiennes de France, plus étroite.

Aussi ces 25 années marquent-elles au total pour la maison un ample développement : les bâtiments sont devenus la propriété de l'Institut catholique, des constructions nouvelles se sont élevées ou sont en chantier, les Facultés des sciences sacrées ont vu s'accroître leurs chaires et leurs disciples, la section des langues orientales s'est augmentée, celle des sciences sociales a été fondée, l'école supérieure des sciences économiques et commerciales s'est posée dans le public, les cours et conférences se sont multipliés, le nombre des étudiants a plus que doublé depuis juillet 1914. L'Académie française, le Saint-Siège désignaient devant l'opinion l'artisan de ces progrès.

Et quand, maintenant, nous voyons Monseigneur Baudrillart, les mains abritées dans les poches de sa douillette, marcher intrépidement dans ce quartier des 5e, 6e, 7e arron-

dissements où il est si connu et qui lui est si familier, faut-il supposer qu'il part pour la Pologne, ou qu'il revient du Maroc, qu'il va à l'Académie ou à l'Archevêché ? Ne faut-il pas penser plutôt qu'il se rend auprès de quelque ami d'autrefois dont la santé l'inquiète et dont l'âme est en souffrance, ou qu'il apporte dans quelque étroite demeure, à la vieille mère d'un ancien protégé, le réconfort de sa présence et d'une aide délicate ? Car en dépit de quelque fugitive apparence, Monseigneur Baudrillart garde un cœur affectueux, pitoyable à la misère humaine, fidèle à l'amitié, prompt à l'enthousiasme, un cœur jeune. Vingt-cinq années à recevoir la confidence monotone d'innombrables souffrances, à ressentir le contre-coup des mesquineries de l'ambition et des petits côtés des grands hommes, à contrôler l'insuffisance des meilleurs et la maladresse des plus sincères, n'ont diminué chez lui ni l'exact souci de la simple politesse, ni la spontanéité de la confiance et de la compassion.

C'est que, aussi bien, Monseigneur Baudrillart n'est pas simplement un travailleur implacable, un esprit pénétrant, une nature généreuse. Dès sa jeunesse, le don de soi dans le sacerdoce lui avait paru nécessaire et s'il en a quelque temps différé la réalisation, c'était par respect pour une volonté très aimée. Il faut se souvenir du caractère foncier de cette vocation pour s'expliquer toute l'âme et pour comprendre par exemple le patronage si facilement accordé à la Revue Apologétique. Historien, les questions religieuses l'ont intéressé entre toutes, et l'histoire n'épuise pas l'attrait de son âme ; la théologie, l'Ecriture Sainte, ont toujours mérité l'étude et suscité l'intérêt de l'Oratorien qu'il est demeuré. Il faut le savoir toujours attaché aux observances de la piété, délicat dans l'obéissance, soucieux d'apostolat, vivant devant Dieu en Jésus-Christ, désintéressé de toute ambition et de toute possession, faisant, selon le mot de Pascal « les petites choses comme grandes à cause de la majesté de Jésus-Christ qui les fait en nous et qui vit notre vie, et les grandes comme petites et aisées, à cause de sa toute-puis-

sance ». Là réside l'unité vraie de sa vie et le secret d'une longue patience qui n'était pas dans son génie ; par là s'expliquent les sympathies nombreuses qui se manifestèrent durant les fêtes jubilaires du recteur, l'atmosphère d'allégresse familiale qui ne cessa d'en caractériser les diverses réunions. La direction de la Revue Apologétique qui n'a pendant ce long rectorat, voulu, elle aussi, que combattre le bon combat sous le patronage précieux et vénéré de Monseigneur Baudrillart, salue avec émotion et fierté ces 25 années de peines, de luttes, de travail, d'efforts, de prières, de joies, de progrès et de mérites.

R. DE LA SERRE.

Nous sommes heureux d'apprendre à nos lecteurs que notre éditeur, M. Gabriel BEAUCHESNE, vient d'être élu président du *Cercle de la Librairie*, importante corporation qui groupe les principaux éditeurs de Paris. En lui offrant nos amicales félicitations pour cette élection qui récompense des qualités professionnelles hors de pair, nous tenons à noter que jusqu'ici ces hautes fonctions n'avaient jamais été confiées à un représentant de l'édition religieuse et catholique. — *La Rédaction.*

LES ORIGINES
DE LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE

LES PRÉCURSEURS DU IX[e] AU XI[e] SIÈCLE

La théologie scolastique est la théologie rationnelle, à base d'aristotélisme, telle qu'elle se trouve dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Elle part du donné révélé, interprété et défini par l'Eglise infaillible. Elle s'efforce, à l'aide de la dialectique aristotélicienne, d'en démontrer la vérité, autant que celle-ci soit démontrable par la raison. Elle essaie de scruter la nature du dogme, d'en faire la métaphysique en se servant des principes et des systèmes de la philosophie aristotélicienne. Souvent aussi elle utilise cette philosophie pour tirer des vérités révélées ce que l'on appelle les conclusions théologiques. La raison humaine, en théologie scolastique, reste essentiellement soumise à l'Eglise. Son rôle cependant est considérable, tout à fait prépondérant. Il a pu paraître audacieux et téméraire à plusieurs, on le comprend, aux origines de cette théologie.

Ce rôle est tout autre dans la théologie qu'on est convenu d'appeler positive. Ici, l'autorité a la part presque totale. Cette théologie se propose simplement de montrer, à l'aide de l'exégèse et de l'histoire, que le donné révélé enseigné par l'Eglise se trouve dans l'Ecriture et dans la Tradition. Cela fait, la raison doit s'incliner et accepter la parole divine sans prétendre vouloir la démontrer, ni l'expliquer par ses propres principes.

Cette méthode théologique d'autorité a été, on le sait, celle des Pères de l'Eglise. Dans leurs discussions avec les hérétiques, leur suprême argument a toujours été d'opposer aux erreurs l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise. Ils ont bien dû, parfois, « ébaucher un travail d'interprétation philosophique du dogme, très

analogue déjà à celui que poursuivra le moyen âge »[1]. L'élaboration des notions de nature et de personne, par exemple, s'est imposée à ceux qui ont eu à définir les dogmes trinitaires et christologiques. Mais c'était œuvre de circonstance, commandée par les nécessités. Avant le IXe siècle, personne en Occident n'aurait songé à ériger en méthode théologique proprement dite, en système définitif, ces spéculations philosophiques du dogme, imposées momentanément par la lutte contre les hérésies[2]. Et, d'ailleurs, toutes les erreurs nées depuis les origines de l'Eglise, n'ont-elles pas été engendrées par le contact des philosophies grecques avec la Révélation chrétienne ? On comprend la mauvaise humeur de plusieurs Pères de l'Eglise quand ils parlent de ces tentatives d'interprétation philosophique des dogmes chrétiens. Ils y voyaient la cause de presque toutes les hérésies qu'ils avaient dû anathématiser. Comment approuver et reconnaître comme légitime ce qui avait surtout nui à la cause de l'orthodoxie ?

Ne soyons donc pas surpris de l'opposition que va rencontrer la méthode théologique rationnelle dans la période de ses origines, du IXe au XIe siècle. Un violent conflit s'éleva, au XIIe siècle, entre elle et la méthode théologique d'autorité. La théologie rationnelle faillit succomber. Elle triompha, non sans peine, au XIIIe siècle, grâce au génie et à l'autorité de saint Thomas d'Aquin.

Les précurseurs de la théologie scolastique du IXe au XIe siècle sont Jean Scot Erigène, Bérenger de Tours, saint Anselme de Cantorbéry.

1. Jean Scot Erigène († vers 877)

Œuvre fort délicate par elle-même, la création de la méthode de théologie rationnelle eut la mauvaise fortune d'être entreprise par des écrivains aventureux. Le premier en date est Jean Scot Erigène.

Irlandais de naissance, Scot Erigène vint à Paris vers 847. Il enseigna à l'Ecole du palais et vécut « à la cour brillante et cultivée de Charles le Chauve ». Il traduisit du grec en latin les œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite. Je n'ai pas à dire ici com-

1. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen âge, de Scot Erigène à G. d'Occam*, Paris, 1925, p. 4.

2 Au VIIIe siècle, en Orient, saint Jean Damascène fit la *somme* de la théologie grecque dans la 3e partie de sa *Source de la science*, intitulée *De la foi orthodoxe*. Il se sert de la philosophie. Mais sa méthode est modérément imprégnée de dialectique.

ment le néoplatonisme inspira ses écrits et l'entraîna dans des erreurs que l'Eglise condamna[1]. Ce qui nous intéresse présentement, c'est la méthode théologique du savant irlandais.

Or celle-ci est toute rationnelle. Elle est inspirée par la dialectique aristotélicienne. La logique d'Aristote fut connue en Occident, dès le VIe siècle, par la traduction latine, faite par Boëce (✝ 524), de l'*Isagoge* ou *Introduction aux catégories d'Aristote* de Porphyre (✝ 304).

Scot Erigène est un puissant esprit, un remarquable dialecticien. Il « accorde à la raison le primat sur l'autorité ». Non pas qu'il rejette la nécessité de celle-ci dans la recherche de la vérité religieuse. Il reconnaît l'autorité de l'Ecriture : *Sacrae Scripturae*, dit-il, *in omnibus sequenda est auctoritas.*[2] Encore faut-il interpréter l'Ecriture. Dans ce travail délicat d'interprétation du texte sacré, déclare-t-il, on s'appuyera sur l'autorité des Pères de l'Eglise. Mais cette autorité des Pères sera contrôlée par la « vraie » raison, à qui revient, en dernier ressort, le rôle principal :

« Tu n'ignores pas, je pense, dit-il à son disciple, que ce qui vient de la nature ne soit supérieur à ce qui a commencé dans le temps... Or nous savons que la raison tient sa supériorité de la nature, l'autorité, elle, l'a reçue du temps. La création de la nature et celle du temps sont simultanées. L'autorité n'a pas commencé son existence aussi tôt que la nature et le temps. La raison a vu le jour avec la nature et le temps, dès l'origine des choses... A la vérité, l'autorité procède de la vraie raison, mais celle-ci ne procède aucunement de l'autorité. Toute autorité, en effet, que n'approuve pas la vraie raison paraît fragile. Mais la vraie raison, précisément parce qu'elle est fondée et appuyée immuablement sur ses preuves (*quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur*), n'a pas besoin d'être soutenue par l'approbation d'une autorité quelconque. Pour moi, en effet, la seule autorité qui me paraisse véritable, c'est la vérité découverte par les forces de la raison et ensuite écrite par les saints Pères pour l'utilité de ceux qui vivraient après eux... C'est pourquoi, il faut nous servir tout d'abord de la raison dans notre étude présente et ensuite de l'autorité. »[3]

1. Ses principaux ouvrages sont : *De praedestinatione* et *De divisione naturae* (P. L., 122).
2. *De divisione naturae*, lib. I, cap. LXIV (P. L. 122, col. 509).
3. *De divisione naturae*, liv. I, 69 (col. 513).

Scot Erigène croit se mettre à l'abri contre le danger d'errer, en rappelant que la raison et l'autorité, provenant d'une même source qui est la divine Sagesse, il ne saurait y avoir d'opposition foncière entre elles : « La véritable autorité, dit-il, ne s'oppose pas à la droite raison (*rectae rationi non obsistit*), ni la droite raison à la véritable autorité. Car toutes les deux coulent d'une même source, la Sagesse divine, comme on ne saurait en douter. »

Principe incontestable, mais qui ne peut être, à lui seul, une règle de conduite pratique pour le philosophe, ni surtout pour le théologien. Et s'il arrive qu'un conflit s'élève entre la raison et l'autorité des Pères de l'Eglise, à quel tribunal faudra-t-il recourir pour obtenir un jugement sans appel ? Il semble bien que pour Scot Erigène ce tribunal suprême soit celui de la raison :

« En cas d'un conflit quelconque entre la raison et l'autorité des Pères, écrit M. Etienne Gilson à propos de Scot Erigène, il faut se ranger résolument du côté de la raison. » On commencera, sans doute, « par croire en l'autorité de Dieu ; mais pour comprendre ce que Dieu nous enseigne, il faut faire appel à la raison avant de la comparer à l'autorité des hommes, et dans cette comparaison le dernier mot doit toujours rester à la raison, non à l'autorité ».[1]

Cette position, quelque peu *rationaliste*, était d'autant plus périlleuse que, pour Scot Erigène et beaucoup de ses contemporains, la philosophie et la religion sont une seule et même chose. La distinction nette entre la philosophie et la théologie n'existait pas encore : « Faire de la philosophie, dit Erigène, est-ce autre chose qu'exposer les règles à suivre dans l'étude de la vraie religion, par laquelle Dieu, la cause suprême et première de tout, est humblement adoré et scientifiquement recherché ? D'où il suit que la vraie philosophie s'identifie avec la vraie religion et réciproquement la vraie religion avec la vraie philosophie[2].

Et, en effet, bien souvent Scot Erigène traite les questions théologiques les plus délicates avec la même liberté de penser que les problèmes de pure philosophie. De là les erreurs qu'on lui a reprochées si sévèrement. Son livre *Sur la Prédestination* fut condamné par les conciles de Valence et de Langres en 855 et 859. Plus tard, le pape Honorius III (1216-1227), à la demande de plusieurs évê-

1. *La Philosophie au moyen âge*, p. 15.
2. *Liber de praedestinatione*, cap. I (col. 357-358).

ques, ordonna de rechercher les manuscrits du grand ouvrage de Scot Erigène *De divisione naturae* et de les brûler[1].

Des critiques estiment que ces sévérités sont excessives et que, malgré les écarts de sa pensée, Scot Erigène a inauguré une méthode qui fera fortune plus tard. « Le premier des écrivains du moyen âge, il a attribué à la philosophie cette importance que les scolastiques lui reconnaîtront. Il a indiqué une direction dans laquelle tous les scolastiques se sont engagés. Aussi est-il naturel que les historiens de la philosophie datent de lui les commencements de la scolastique[2]. »

Ce mérite reconnu, nous devons dire que les hardiesses doctrinales de Scot Erigène faillirent discréditer à tout jamais la méthode rationnelle à peine née. On juge l'arbre à ses fruits. Or, les fruits de la méthode érigéniste parurent détestables à beaucoup de contemporains. Elle était donc jugée mauvaise. Car, ce ne furent pas seulement les erreurs doctrinales de Scot Erigène que condamnèrent saint Prudence, évêque de Troyes, et Florus, diacre de Lyon, les deux grands antagonistes du directeur de l'Ecole du palais. Ce fut aussi sa méthode rationnelle. Ecoutons saint Prudence de Troyes :

« Tu es arrivé à ce degré de démence, dit-il à Scot Erigène, que tu éludes la très grave autorité des saintes Ecritures par la manière très défectueuse dont tu les interprètes, et que tu dénatures la pensée des Pères de l'Eglise catholique en y mêlant tes opinions perverses. » La cause de ce mal, déclare Prudence, n'est-ce pas l'abus qui est fait de la raison dans les études religieuses ? Qu'on se rappelle la méthode toute différente des Pères de l'Eglise : « Dans les controverses religieuses, alors que la partie adverse se servait de la dialectique et s'appuyait sur des raisonnements sophistiques, les Pères, conduits sans nul doute en cela par l'Esprit-Saint, ont voulu que les défenseurs et les champions de l'orthodoxie n'eussent aucunement recours à la trompeuse sophistique, mais aux témoignages très clairs des saintes Ecritures. »[3]

Florus de Lyon reproche aussi à Scot Erigène d'avoir écrit sur la prédestination d'une manière purement philosophique, en suivant les propres lumières de sa raison, sans se soucier de l'au-

1. Voir le texte de la Bulle dans MIGNE, *P.L.*, 122, col. 439.
2. F. VERNET. *Dict. de Théol. cath.*, art. *Erigène*, col. 427.
3. *De praedestinatione contra J. Scotum*, cap. I (*P. L.*, 115, col. 1012-1014).

torité de l'Ecriture et des Pères. Une telle méthode est déplorable. Elle ne peut conduire qu'à l'erreur[1].

Décidément, la méthode théologique rationnelle naissait sous une bien mauvaise étoile ! Les condamnations du livre de Scot Erigène *Sur la prédestination*, en 855 et 859, n'étaient guère de nature à la rendre sympathique. Pour comble d'infortune, Béranger de Tours, le célèbre hérésiarque du XIe siècle, allait se réclamer de Scot Erigène dans la controverse sur l'Eucharistie et suivre la même méthode que lui. C'était vraiment jouer de malheur !

2. Bérenger de Tours (988-1088)[2]

Audacieuse, aventureuse, dangereuse même si l'on veut, la méthode théologique rationnelle n'en exerçait pas moins une séduisante action sur les esprits. La raison est faite pour raisonner sur toutes choses. Donc aussi sur la religion et sur les vérités révélées. Aussi, malgré les condamnations, les livres de Scot Erigène étaient-ils lus et ses méthodes suivies plus ou moins ostensiblement. Le philosophe irlandais était particulièrement en honneur à la célèbre école de Chartres, où enseignait l'évêque Fulbert. Un élève de cette école, Bérenger de Tours, allait précisément suivre la méthode d'Erigène et aboutir, lui aussi, à l'erreur. Fulbert, qui était un maître très prudent, avait mis en garde son téméraire disciple contre la tentation de juger des choses de la foi, en particulier de l'Eucharistie, avec des vues trop humaines. Mais vainement ! Le rationalisme théologique de cet enfant terrible aurait des conséquences plus graves encore que celui de Scot Erigène. Il allait faire de Bérenger un révolté qui s'obstinera à maintenir longtemps ses erreurs, même après les avoir publiquement rétractées, ce qui provoqua une réaction presque générale contre la théologie rationnelle.

Bérenger, dès sa jeunesse, manifesta un attachement excessif

1. *Liber adversus Joannem Scotum*, cap. I (*P. L.*, 129, col. 104).

2. Bérenger naquit à Tours à la fin du Xe siècle. Il fut un élève de la célèbre école de Chartres, fondée par l'évêque Fulbert († 1029). Rentré à Tours il devint écolâtre de l'école de Saint-Martin où il ne tarda pas à professer ses erreurs sur l'Eucharistie. Il rencontra beaucoup de contradicteurs dont le plus célèbre est Lanfranc, abbé du Bec puis archevêque de Cantorbéry (1005-1089). Bérenger fut condamné par plusieurs conciles. On croit qu'il se convertit à sa mort.

à ses opinions. Il dédaignait l'enseignement de ses maîtres pour se complaire dans les nouveautés. Il visait à la réputation d'un esprit personnel et, pour cela, il donnait aux mots des sens à lui[1]. A quoi bon penser et parler comme tout le monde ! Plus tard, lorsqu'on lui reprochera de s'écarter, au sujet de l'Eucharistie, du sentiment universel de l'Eglise, il répondra : « Les sages ne doivent pas suivre les sentiments ou plutôt les folies du vulgaire. »[2]

Ce désir de faire parler de lui, d'attirer l'attention fit tomber Bérenger dans l'hérésie, lorsqu'il enseigna à Tours : *Maluit esse sub aliqua admiratione hominum haereticus, quam sub oculis Dei private vivere catholicus*[3].

Dans son étude sur l'Eucharistie, il cite quelques passages difficiles de l'Ecriture, et encore il les comprend mal. La part faite à l'autorité est minime. Le raisonnement, au contraire, a la part du lion. Ses contradicteurs lui ont vivement reproché cet abus de la dialectique dans un sujet aussi délicat et mystérieux que le sacrement de l'autel :

« Tu laisses de côté les autorités sacrées pour te confiner dans la dialectique, lui disait Lanfranc, son plus redoutable adversaire. Or, lorsque la discussion porte sur le « mystère de la foi », j'aimerais mieux recourir à ces autorités que de m'aventurer dans la dialectique. Cependant, puisqu'il le faut, je te suivrai sur ton terrain, pour que tu ne me crois pas incapable de me servir de la dialectique. Peut-être passerai-je, aux yeux de certains, pour un téméraire qui cède davantage au désir de paraître qu'à la nécessité de la controverse. Dieu pourtant m'est témoin et ma conscience aussi que, lorsqu'il s'agit de traiter des divines lettres, je préférerais ne pas me servir de la dialectique, ni pour proposer des difficultés, ni pour répondre à celles qu'on m'objecte. C'est pourquoi, si la matière de notre discussion se traite plus clairement en suivant les règles de l'art du raisonnement, je dissimulerai cette tactique pour n'avoir pas l'air de m'appuyer davantage sur les ressources de l'art que sur la vérité et sur l'autorité des Saints Pères. »[4]

1. Ces renseignements nous sont donnés par Guitmond, archevêque d'Aversa († 1095) dans son traité *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, lib. I (*P. L.*, 149, col. 1428).
2. Bossuet, *Hist. des variations*, liv. XV, 133.
3. Guitmond, *Ibid.*
4. *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium*, cap. VII (*P. L.*, 150, col. 416-417).

Au fait, Lanfranc ne peut se résoudre à être un dialecticien. Il lui arrive de laisser parfois incomplètement réfutées telles ou telles théories de Bérenger sur l'Eucharistie, pour ne pas se départir de sa conviction que la théologie est fondée sur l'autorité et non sur le raisonnement. La raison n'est que la très humble servante de la foi.

Pour Bérenger elle en est, au contraire, la reine. A Lanfranc qui lui reprochait cet excès de rationalisme, il ripostait :

« Qui pourrait contester, à moins d'être d'un aveuglement stupide, que dans la recherche de la vérité, la raison ne soit incomparablement le meilleur guide. Recourir toujours à la dialectique est le propre d'un grand esprit. Et y recourir, c'est recourir à la raison. Qui refuse de le faire renonce à ce qui l'honore le plus, car ce qui est en lui l'image de Dieu c'est la raison. »[1]

Ce qui achevait de rendre la méthode bérengarienne tout à fait impropre aux études eucharistiques, c'était sa prétention de s'en tenir au témoignage des sens (*quodam velut testimonio sensuum niti videbatur*)[2]. Or les sens perçoivent les accidents eucharistiques du pain et du vin. Et comme ceux-ci sont inséparables, au dire de Bérenger, de leurs substances, il s'ensuit que le pain et le vin continuent à exister après la consécration. Pour les sens, percevoir les accidents et percevoir les substances, c'est tout un. Leur témoignage s'oppose donc à la doctrine de la transsubstantiation, doctrine que l'écolâtre de Tours rejetait obstinément. Cette théorie de la connaissance devait inévitablement conduire à l'hérésie. Car les sens ne sauraient être des guides sûrs dans la recherche de la vérité eucharistique. Ils perçoivent les accidents, les apparences des corps. Ils ne peuvent atteindre les substances.

> *Visus, tactus, gustus in te fallitur,*
> *Sed auditu solo tuto creditur,*

chantera, plus tard, l'auteur de l'*Adoro te devote.*

« Cette intempérance de dialectique » ne pouvait manquer de provoquer une réaction contre la théologie rationnelle. L'un des premiers contradicteurs de Bérenger, autrefois son condisciple à l'école de Fulbert de Chartres, Hugues († 1051), évêque de Lan-

1. *De sacra coena adversus Lanfrancum*, Berlin, 1834, p. 100. C'est le second ouvrage de Bérenger. Le premier est intitulé *De Sacra coena*.
2. Guitmond, *Ibid.*, col. 1429.

gres, disait, non sans mauvaise humeur : « Dès qu'il s'agit des mystères chrétiens, la philosophie de Bérenger n'a qu'à s'en tenir à ce qui est écrit. »[1] Otloh de Saint Emmeram († 1070) traite de « naïfs » ceux qui ont la prétention de soumettre les paroles de la Sainte Ecriture à l'autorité de la dialectique. Les vrais savants, selon lui, sont ceux qui connaissent les saintes Lettres et non « ceux qui sont instruits dans la dialectique ».[2]

Saint Pierre Damien, cardinal évêque d'Ostie († 1072), l'un des plus grands esprits du XIe siècle, se raille de l'outrecuidance des philosophes qui se haussent jusqu'à imposer des limites à la puissance de Dieu, au nom de leurs élucubrations syllogistiques. Ils cheminent par la voie obscure de leurs raisonnements et ils perdent celle de la clarté de la foi.[3] Comme si les arguments des dialecticiens et des rhéteurs pouvaient s'ajuster aux mystères de la puissance divine ! « Cette connaissance de l'art humain, si on croit pouvoir s'en servir quelquefois dans l'étude des Saintes Ecritures, elle ne doit pas s'adjuger avec arrogance le droit de la régenter. Comme une servante vis-à-vis de sa maîtresse, elle la servira dans une complète dépendance. Car, si elle veut la précéder, elle s'égare, et, tandis qu'elle suit les conclusions des raisonnements extérieurs, elle perd de vue la lumière de la foi intérieure et le droit chemin de la vérité. »[4]

Le cardinal d'Ostie, qui a tant travaillé à la réforme des abus de son temps, ajoute à tous ces méfaits de la dialectique celui d'énerver la discipline ecclésiastique. Les dialecticiens, dit-il, se laissent facilement entraîner par l'orgueil de l'esprit, si funeste à la discipline.[5] Aussi, l'étude des sciences profanes sera-t-elle modérément permise dans les monastères.

Bérenger fut condamné en 1050 au concile de Verceil, en 1059 au concile de Rome, en 1075 et 1076 aux conciles de Poitiers et de Saint-Maixent, de nouveau en 1078 au concile de Saint-Jean-de-Latran, sous le pape Grégoire VII. Il alléguait en faveur de ses théories erronées sur l'Eucharistie l'autorité de Scot Erigène. A cause de cela, celui-ci fut encore censuré aux conciles de Verceil en 1050 et de Paris en 1051.

1. *De corpore et sanguine Christi* (P. L., 142, col. 1328).
2. Cf. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, p. 36.
3. *De divina omnipotentia*, cap. V (*P. L.*, 145, col. 603).
4. *Ibid.*
5. *Ibid.: Curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam.*

Ce sont, il est vrai, les erreurs eucharistiques de Scot Erigène et de Bérenger que ces conciles réprouvèrent. Mais la méthode théologique qui les avait fait commettre n'était-elle pas discréditée aussi ? N'était-elle pas même morte-née ? Beaucoup le pensaient et le disaient. Qu'en sera-t-il de cette méthode, si elle n'est pas réhabilitée par un écrivain qui sache s'imposer par la vigueur de sa pensée, par son orthodoxie et par sa sainteté ? Cet écrivain heureusement se rencontra à la fin du XIe siècle. Ce fut saint Anselme, archevêque de Cantorbéry. Grâce à lui, la théologie rationnelle jouira du droit de cité, au moins pour quelque temps.

3. Saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109)

Anselme naquit dans la citée d'Aoste en Lombardie, en 1033 ou 1034. Il eut une jeunesse un peu dissipée. Converti, il se rendit, vers 1060, à l'abbaye du Bec, attiré par la renommée de Lanfranc. Il devint moine et marcha dans le sillage de son illustre maître. En 1063, il le remplaça dans la charge de prieur claustral. En 1078, il devint abbé du Bec, puis, en 1093, à la mort de Lanfranc, il fut promu archevêque de Cantorbéry. Il mourut en 1109.[1]

Nous comprenons l'influence que Lanfranc dut exercer sur Anselme. Celui-ci put suivre avec une curiosité passionnée les discussions théologiques au sujet de l'Eucharistie. Son esprit extrêmement délié sut démêler la vérité d'avec les exagérations qui l'obscurcissent, presque toujours un peu, dans les controverses violentes. En particulier, il devait penser que si la méthode rationnelle en théologie peut être dangereuse par l'abus qu'on en fait, on ne devait cependant pas s'aveugler sur ses avantages. Son maître Lanfranc, — il l'avait finement remarqué —, quoique très résolument pour la méthode théologique d'autorité, distinguait toutefois « entre l'art de la dispute et le mauvais usage que certains en font ».[2] Ne serait-il pas possible de se servir de la

1. Les œuvres de saint Anselme se trouvent dans le tome 158e de la Patrologie latine de Migne. Les principaux traités sont le *Monologion*, méditation théologique sur Dieu et la Trinité, le *Proslogion* où se trouve le fameux argument ontologique pour démontrer l'existence de Dieu, le *De fide Trinitatis et Incarnatione Verbi*, le *Cur Deus homo*, le *De Veritate*, les *Meditationes* et *Orationes*.
2. GILSON, p. 38.

raison dans l'étude des vérités divines sans aboutir à l'erreur ? Anselme le pensa et il créa une méthode théologique rationnelle qui lui parut de tout point légitime.

Afin de rassurer ceux que l'abus de la dialectique avait effrayés, Anselme déclare que la foi doit précéder les raisonnements. La croyance aux vérités révélées, tout d'abord, ensuite l'explication rationnelle de ces vérités. Ce n'est pas la dialectique qui déterminera ce que nous devons croire, comme le pensait faussement Bérenger. La dialectique n'intervient légitimement que si elle part du donné révélé. « Je ne cherche pas à comprendre afin de croire, disait Anselme, mais je crois afin de comprendre ce que je crois. »[1] Aussi, ne faut-il pas soumettre à la dialectique la Sainte Ecriture, ni le témoignage des Pères de l'Eglise, mais accepter pleinement ce qu'ils nous enseignent :

« Je n'ai pas la prétention, Seigneur, s'écrie Anselme au début du *Proslogion*, de pénétrer les profondeurs de votre être divin, car je ne leur égale nullement mon intelligence, mais je voudrais comprendre quelque chose à votre vérité que mon cœur croit et aime. Je ne cherche pas, en effet, à comprendre pour croire, mais je crois afin de comprendre. Car je suis persuadé que si je ne crois d'abord, je ne comprendrai pas. »

Les vérités révélées seront donc, avant tout, pleinement acceptées. La raison les étudiera ensuite et essayera de les comprendre, dans la mesure du possible. En cela, Anselme se séparait de ces esprits timides, fort nombreux alors, qui refusaient à la raison le droit de s'exercer sur l'objet de la foi. Négliger de comprendre, autant qu'on le peut, ce que l'on croit lui paraît répréhensible :

« Si la bonne méthode, dit-il, exige que nous croyions tout d'abord les vérités mystérieuses de la foi chrétienne avant d'oser les étudier avec notre raison, ce serait néanmoins négligence répréhensible, à ce qu'il me semble, de ne pas chercher à comprendre ce que nous croyons, lorsque notre foi est ferme et solide. »[2]

Pourrions-nous faire un meilleur usage de notre raison que de l'appliquer à l'étude du dogme, pour en pénétrer la nature ?

1. « Neque enim quaerens intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. » *Proslogion*, cap. I (*P. L.*, 158, col. 225).
2. *Cur Deus homo*, lib. I, cap. II (*P. L.*, 158, col. 362).

« Le chrétien, dit-il encore[1], n'a pas le droit de mettre en doute ce que l'Eglise catholique croit de cœur et confesse de bouche, mais il doit toujours, en tenant fermement cette foi, en l'aimant, en vivant en conformité avec elle, rechercher par la raison ce qu'elle est, autant qu'il en est capable. S'il peut comprendre, qu'il en rende grâce à Dieu ; s'il ne le peut pas, qu'il se garde de s'insurger et qu'il baisse la tête pour adorer. »

Mais, dans quelle mesure pouvons-nous comprendre rationnellement les vérités de la Religion chrétienne ? Sur ce point, la pensée d'Anselme reste un peu flottante. Nous venons de l'entendre dire que l'intelligence humaine doit s'humilier quand elle ne comprend pas. Car, il n'est pas donné à la pensée de l'homme d'épuiser la vérité divine, ni de pénétrer à fond dans l'intime des mystères chrétiens, bien qu'elle ait la possibilité d'essayer de les comprendre et d'en découvrir des aspects nouveaux, même inconnus des Pères de l'Eglise. Ces limites de la raison, Anselme n'a garde de les nier. Cependant, en fait, il les dépasse souvent. On le lui reprochera. Aussi, ne parvint-il pas à justifier tout à fait la méthode rationnelle, parce qu'il lui demande plus qu'elle n'est en droit de donner.

Ainsi, il croit démontrer avec la dialectique non seulement que Dieu existe, mais qu'il existe en trois Personnes (*quod fide tenemus de divina natura et ejus personis... necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate probari possit*)[2]. Il a entrepris cette démonstration dans son *Monologion*, sorte de méditation théologique, à la manière d'un soliloque. Anselme, alors prieur du Bec, en avait donné une ébauche à ses frères de l'abbaye. Très intéressés par la nouveauté même, car tout se déduisait de syllogismes enchaînés selon une parfaite logique, ils le prièrent de mettre par écrit cette méditation dans laquelle les vérités, concernant les perfections divines et la sainte Trinité, semblaient démontrées uniquement par la raison.

Le *Monologion* eut un très grand succès. Il ne fut cependant pas du goût de tous. Lanfranc, alors archevêque de Cantorbéry, après l'avoir lu, reprocha à son auteur de donner à la raison une trop grande part dans le domaine de la foi. Anselme se disculpa en rappelant qu'il n'avait fait qu'imiter de loin le *De Trinitate*

1. *De fide Trinitatis*, cap. II (col. 263).
2. *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, cap. IV (col. 272).

de saint Augustin[1]. Cette explication ne satisfit pas les contradicteurs. Parmi eux, il s'en trouvait qui accusaient presque Anselme d'avoir écrit des nouveautés contraires à la vérité (*inaudita et veritati repugnantia scripsisse*)[2]. Il dut ralentir la diffusion de son écrit. Il le fit précéder d'une préface pour expliquer sa vraie pensée.

Anselme garda toujours cet amour pour la dialectique, que plusieurs trouvaient excessif. En 1094, sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry, il composa son *Cur Deus homo*. Il essaie de prouver, par l'analyse de l'idée de péché et de la grandeur de l'offense qu'il fait à Dieu, que seule l'Incarnation d'une Personne divine pouvait racheter l'humanité. Rationnellement, l'Incarnation était, en quelque sorte, nécessaire. Conclusion qui dépasse les prévisions et la capacité de la raison. Ici encore, Anselme exagérait les possibilités de la dialectique en théologie.

Mais comment oser le lui reprocher ? N'était-il pas la grande lumière de l'Eglise, à la fin du XIe siècle, et le vaillant défenseur de ses droits contre les empiètements sacrilèges du roi d'Angleterre, Guillaume le Roux ?

De plus, la méthode d'Anselme, quoique trop raisonneuse, savait cependant faire contempler et aimer la vérité divine. Elle n'était pas un froid intellectualisme ; le cœur y avait une grande place. Les raisonnements ne sont qu'une étape de la marche de l'âme vers la contemplation de la vérité. L'esprit doit, tout d'abord, chercher la vérité (*quaerere*), puis la connaître (*cognoscere*), la comprendre (*intelligere*), la méditer et la contempler (*meditare et contemplare*). Ensuite le cœur saura l'aimer (*amare*), la goûter (*gustare*) et se délecter en elle (*delectare*)[3].

« O âme chrétienne, s'écrie Anselme dans sa *Méditation sur la Rédemption*, âme ressuscitée d'une pesante mort, âme que le sang d'un Dieu a rachetée et libérée d'une servitude misérable, ranime ta pensée, souviens-toi de ton relèvement : songe à ton rachat et à ta délivrance. Demande-toi où et par quelle vertu tu fus sauvée ; attarde-toi à méditer ces choses, réjouis-toi en cette contemplation... savoure la bonté de ton Rédempteur ; embrase-toi d'amour pour ton Sauveur... Nourris-toi de sa pensée ; en la

1. *Epistolarium Sti Anselmi*, lib. I, Epist. LXVIII (*P. L.*, 150, col. 1139).
2. Epist. LXXIV (col. 1144).
3. Cf. *Meditatio XI, de redemptione humana* (*P. L.*, 150, col. 762 ss.).

savourant tu comprendras, tu te délecteras d'amour et de joie...

« Je vous en prie, Seigneur, faites-moi goûter par l'amour ce que je goûte seulement par la connaissance ; que je sente de cœur ce que je ne sens que par l'intelligence... »[1]

A la fin du *Proslogion*, où le raisonnement a la part exclusive pour élaborer le fameux argument ontologique, destiné à démontrer l'existence de Dieu, Anselme s'écrie : « Je vous demande, ô Dieu, que je vous connaisse, que je vous aime afin de jouir de vous. Et si je ne puis le faire pleinement en cette vie que du moins je le fasse chaque jour davantage, jusqu'à ce que j'arrive à la plénitude ! Qu'ici-bas la connaissance de vous-même progresse en moi pour qu'elle devienne complète dans l'autre vie ! Que votre amour croisse en moi et qu'il soit un jour parfait, afin que, sur cette terre, ma joie soit grande dans l'espérance qu'elle sera entière au ciel ![2] »

Comment ne pas accepter une méthode qui sait ainsi transformer l'étude en prière, la science en amour ? Les admirateurs d'Anselme devinrent de plus en plus nombreux. Le silence s'imposa à ses contradicteurs. La théologie rationnelle jouit d'un peu de paix.

Mais ce n'était qu'une trêve. Vienne, après Anselme, un philosophe qui délaisse la méthode d'autorité pour ne suivre que la raison, dans l'étude des vérités révélées, le conflit renaîtra entre les deux théologies. Ce philosophe parut au XIIe siècle. Ce fut Abélard. Ses hardiesses et aussi ses erreurs soulevèrent une telle tempête que la théologie rationnelle faillit être submergée pour toujours.

P. POURRAT.

1. Traduction A. CASTEL (Collection « Pax », vol. XI, p. 133, 145).
2. *Proslogion*, cap. XXVI (*P. L.*, 150, col. 242).

LE CHRIST SELON LA CHAIR

ET LE « PRINTEMPS » DE LA LITURGIE MÉDIÉVALE

Quand on a constaté la puissance du sentiment qui entraînait les âmes médiévales vers l'humanité du Christ, on s'attendrait peut-être à relever dans les calendriers des livres liturgiques en usage à la fin du Moyen Age, d'assez nombreuses fêtes nouvelles correspondant aux dévotions dont nous avons naguère constaté la popularité, considérable pour quelques-unes[1].

Or, un rapide examen des textes accessibles montre que, sous cet angle, l'influence de la dévotion à la nature humaine de Jésus est peu importante : seule la dévotion aux cinq plaies semble avoir donné lieu à quelques offices spéciaux vraiment liturgiques[2].

Au reste, était-il nécessaire de créer des fêtes nouvelles pour répondre aux aspirations des âmes, de plus en plus manifestes, pour les humaines faiblesses de Jésus ? Telle que l'année liturgique était constituée à la veille même du Moyen Age, elle réservait, à Noël et à Pâques, une place de choix à la commémoration des plus grands faits de la vie terrestre du Christ.

C'est pourquoi, bien loin de détourner de ces solennités les tenants de la dévotion à l'Humanité de Jésus, la liturgie traditionnelle prit à leurs yeux un relief qu'elle n'avait peut-

1. Cf. *R. A.*, nov. 1931.
2. Cf. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, p. 80-81.

être jamais eu dans le passé. Ce ne sont pas seulement les artistes qui nous apparaissent particulièrement dociles aux indications de la liturgie dans leurs représentations des mystères de la vie du Christ ; ce sont aussi, les devançant, les âmes religieuses, les « spirituels » qui s'arrêtent également avec prédilection aux événements de la vie du Christ spécialement retenus par la liturgie, c'est-à-dire à quatre faits seulement de la vie publique (Baptême du Christ, Noces de Cana, Tentation, Transfiguration) alors que les cycles de l'Enfance et de la Passion conservaient tout leur développement.

La dévotion à l'Humanité de Jésus pouvait-elle, dès lors, manquer d'intensifier notablement la vie liturgique, au moins dans l'élite qu'attiraient les mystères évangéliques ?

Elle le pouvait d'autant moins que, vers le même temps, on fit en sorte d'atténuer le symbolisme hiératique des rites traditionnels, pour leur redonner un peu de la saveur véridique qui fait le charme des pages de l'Evangile. Faisant écho aux secrets désirs des spirituels, la liturgie se laissa entraîner plus avant dans la voie de la dramatisation et d'un réalisme dont la hardiesse n'est pas parfois sans nous déconcerter : ainsi s'élabora, en plein Moyen Age, un vrai « printemps » liturgique dont nous aurons à dire la destinée.

I

LE CYCLE FESTAL, « MIROIR » DE LA VIE DU CHRIST. DU SYMBOLISME ANTIQUE AU REALISME MEDIEVAL.

Dans la pratique primitive, le cycle festal ne s'était ouvert qu'assez lentement à l'idée de commémorer les « gestes » humains du Sauveur : c'est ainsi que la fête la plus ancienne et de beaucoup la plus solennelle, la fête de Pâques, ne commémorait pas la mort, mais la Résurrection de Jésus. Et il n'est pas douteux que les jours préparatoires

à la Pâque, célébrée, après une controverse célèbre, le *dimanche* suivant le 14 Nizan, et non pas le vendredi, comme l'auraient désiré les « Asiates », sont restés assez longtemps sans comporter des rites spéciaux évoquant les derniers jours et la Passion de Jésus.

Nous avons vu naguère que le rite de l'Adoration de la Croix ne remonte pas plus haut en Orient que le IVe siècle et qu'il s'est répandu en Occident plus tardivement encore[1].

Rien ne nous autorise à penser que le souvenir de la Passion n'avait auparavant aucune place dans les pratiques cultuelles en usage durant le triduum préparatoire à Pâques, marqué surtout par le jeûne et les prières stationales aux jours aliturgiques que furent, pendant longtemps, le vendredi et le samedi de la grande Semaine. La lettre du pape Innocent I à l'évêque de Gubbio indique nettement que ces deux jours devaient être consacrés à la tristesse, à l'image des apôtres après l'arrestation de leur maître.

Nous savons aussi que dès lors le Jeudi-Saint évoquait l'institution de l'Eucharistie au Cénacle, et qu'on lisait les récits évangéliques de la Passion dans le cours de la Semaine Sainte (St AUGUSTIN, *sermon* 232). Tout cela était encore discret et nettement orienté vers la fête qui constituait le noyau primitif du cycle : la commémoraison de la *Résurrection.*

A partir du VIIIe siècle, sous l'influence de l'Orient, le cérémonial de la Semaine Sainte en Occident commence à comporter des rites nouveaux qui, sans atténuer le symbolisme de la Résurrection, vont lui donner plus de valeur en faisant dérouler sous les yeux des fidèles la représentation dramatique des scènes principales de l'ultime Semaine de Jésus.

A Jérusalem, l'Adoration de la Croix n'était pas en effet un rite isolé : elle faisait partie d'un ensemble très compliqué, que l'Eglise de Jérusalem avait été la première à adop-

1. *Cf. R. A.*, nov. 1931.

ter[1]. C'est ainsi que peu à peu se constituèrent les rites qui devaient devenir si familiers à l'Occident : la fête et la procession des Rameaux, au dimanche qui inaugure la Semaine Sainte, mentionnée par la « Peregrinatio Silvae », et transposée en Occident avant le IXe siècle[2] avec une mise en scène assurément fort évocatrice de l'entrée de Jésus à Jérusalem.

En même temps, on voit se dessiner une tendance à multiplier les usages de nature à rendre plus présente l'idée de la mort douloureuse du Sauveur, dans les jours précédant la fête de Pâques. On ne se contente plus de lire le récit de la Passion au Vendredi-Saint, mais on le lit également au jour des Rameaux, comme l'attestent les anciens lectionnaires romains, et bientôt aussi le mardi, le mercredi, et même un moment le Jeudi-Saint. Au XIe siècle, cette tendance s'affirmera dans toute son ampleur dans quelques pays où l'on se mettra à faire chanter la Passion par trois clercs, l'un étant chargé du récit évangélique, l'autre prononçant les paroles du Seigneur, et le troisième se chargeant de figurer les interventions de la foule ou des tiers[3].

Le chant ou ce récit plus ou moins dramatisé de la Passion s'insérait, depuis l'introduction en Occident du rite des Présanctifiés, dans une cérémonie d'une incomparable splendeur. A l'époque carolingienne et précarolingienne, à Rome et en Gaule, l'office du Vendredi-Saint ne comportait pas seulement l'Adoration de la Croix mais aussi, même à Rome, au moins dans les titres paroissiaux, nonobstant un texte connu d'Amalaire, la communion générale. Au sur-

1. Cf. THIBAULT, *L'ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem*, p. 93.
2. AMALAIRE, *De officiis*, I, 10.
3. THURSTON, *Lent and Holyweek*, p. 230. Parfois des usages adventices avaient pour objet de souligner tel ou tel passage du récit : ainsi, à Reims, au XIIe siècle, pour le *Partiti sunt vestimenta sua*, deux diacres revêtus de chasubles emportaient vivement les ornements disposés sur l'autel (*in modum furantis*). Voir CHEVALIER, *Bibl. liturgique*, VII, p. 284-285. Le même usage existait à Aix où l'on mettait pour cela sur l'autel nu et sans lumières deux chapes rouges : MARBOT, *Notre liturgie aixoise*, p. 306. — Il paraît que là, au chant de la Passion du Dimanche des Rameaux, un clerc faisait Pilate avec un bonnet à la turque et sans recevoir de « distribution » (Marbot, p. 301).

plus, cet office se célébrait l'après-midi, *Hora Nona*, c'est-à-dire à l'heure précise où le Sauveur était mort selon l'*ordo d'Einssiedlen* ou l'*ordo de Saint Amand* : à cette époque, il n'était assurément besoin de nulle autre pratique pour toucher la piété des fidèles[1]. Sans doute l'office du Vendredi-Saint se modifia au cours des temps. A Rome, où naguère le pape ne communiait pas, le XIIe *ordo Romanus* nous précise qu'au XIIIe siècle il sera seul à communier. De Rome, cet usage paraît bien peu à peu s'être répandu partout. Dans les missels les plus divers, on voit dès le XIVe siècle apparaître à côté de l'antique formule : « *communicant omnes* » la rubrique : « *communicato vero sacerdote solo* » (Missel de Troyes, XIVe siècle)[2]. La tradition de l' « *Hora Nona* » sera plus solide : elle est encore attestée par des liturgistes comme Jean d'Avranches, Rupert de Deutz et Durand de Mende, qui ne manquent pas d'en donner de mystiques raisons ; ce n'est qu'au XVe siècle qu'elle paraît avoir disparu de l'usage romain, comme l'atteste le XVe *ordo Romanus*[3]. Il n'en reste pas moins sûr que, durant tout le Moyen Age, la Commémoraison « historique » de la Passion du Sauveur a été célébrée avec une splendeur, une intensité de vie liturgique, qu'elle n'avait pas connues auparavant, et qu'elle ne devait plus malheureusement comporter. Tous les fidèles, après avoir pris part aux grandes oraisons au chant des impropères, adoré la Croix solennellement présentée dans le rite (tardif) de l' « *Ecce lignum crucis* », écouté le récit de la Passion, vérifiaient dans leurs cœurs, en participant à l'Hostie consacrée la veille au soir, les paroles de l'Apôtre : « *quotiescumque manducabitis panem hunc, annunciabitis mortem Domini...* »

Lorsque, au XIIe ou au XIIIe siècle, les liturgistes s'évertuè-

1. Cf. Dom B. CAPELLE, *L'office du Vendredi-Saint*, Questions liturgiques et paroissiales, avril 1930, p. 74 sq.
2. ANDRIEU, *Immixtio et Consecratio*, p. 99. Au XVIIe siècle, on communiait encore le Vendredi-Saint à Clermont-Ferrand. Voir MARTÈNE, *De antiqua Ecclesiae disciplina*, Lyon, 1706, pp. 364-365.
3. Cf. Dom CAPELLE, *loc. cit.*

rent à expliquer tel détail en usage durant le temps de la Passion par des considérations symboliques, ils se tromperont assurément : ce n'est pas pour rappeler que Jésus a voilé sa divinité par ses souffrances qu'on a pris l'habitude de couvrir d'un voile, au temps de la Passion, le crucifix et les autres images : les voiles de carême se rattachent plus naturellement à l'ancienne discipline de la pénitence, et l'omission du « *Gloria* » aux répons n'est qu'un souvenir du temps où le chant des répons ne comportait pas la doxologie[1]. Il n'en reste pas moins certain que les explications pseudo-historiques des vieux liturgistes trahissent d'une façon très éloquente l'invasion progressive du souvenir pathétique de la mort du Sauveur dans les rites de la Semaine Sainte.

Mais ce n'était pas seulement la Passion qu'on essayait dès lors de reproduire dans la liturgie pour mieux compatir aux souffrances de Jésus ; c'était aussi, à un égal degré. l'*ensevelissement :* là encore, c'est au récit de la « Pérégrinatio » qu'il faudrait nous reporter[2], et nous verrions qu'un rite spécial et fort dramatique commémorait à Jérusalem au IVe siècle, la sépulture du Maître. L'Occident connut assez tôt quelque chose de semblable. Au Moyen Age, les liturgistes affirmèrent à l'envi que la liturgie devait consacrer le *Triduum sacrum* au souvenir du Christ dans le Tombeau : « puisque pendant ces trois jours, c'est-à-dire pendant les féries cinquième, sixième et septième, put écrire Amalaire au IXe siècle, on célèbre l'humiliation de notre Sauveur dans la Tombe, il convient que notre office s'adapte à notre humiliation »[3]. Et après lui, le pseudo-Alcuin, Jean d'Avranches, Rupert de Tuy et Guillaume Durand ne furent pas d'un avis différent[4].

1. EISENHOFER, *Grundriss der katholischen Liturgik*, p. 126. Voir aussi FIDERER, *Kreuz-Verhüllung und Enthüllung nach rom. u. cist. Ritus*, Cist. Chronik, 40 (1928), 66-71. F. RAVANAT, *Del velo delle croci ad immagini nel tempo di Passione*, *Perfice Munus*, 1927, pp. 499-503.
2. THIBAULT, *loc. cit.*
3. *De officiis ecclesiasticis*, L. I, cap. XII.
4. Voir Abbé G. MALHERBE, *Questions liturgiques et paroissiales*, 1929, p. 13.

Ce n'étaient pas là des vues spéculatives : elles prirent corps de la façon la plus concrète dans le symbolisme reçu pour la Sainte Réserve du Jeudi-Saint : un sacramentaire d'Albi, du XIe siècle, nous apprend en effet que la réserve des présanctifiés, le Jeudi-Saint, dans la *Capsula*, commémorait le séjour du Christ dans le Tombeau : « Que le corps du Seigneur soit mis en réserve la férie cinquième en mémoire de sa Sépulture et consommé par les fidèles la férie sixième, cela symbolise bien que les fidèles l'enseveliront ce jour-là. »[1] On eut ainsi un « tombeau » symbolique vénéré par les fidèles, anticipant de la sorte sur le développement chronologique des événements, avant de prendre part au rite commémoratif de la Passion. Mais ce « tombeau » anticipé, qui devait devenir particulièrement cher aux fidèles et garder l'ancienne appellation, malgré l'abandon du symbolisme primitif, n'embarrassait pas les liturgistes : le fait que la Cène peut être considérée comme la mort mystique du Sauveur, justifiait suffisamment, aux yeux d'un Rupert de Tuy ou d'un Sicard de Crémone, l'usage populaire[2].

Ailleurs et plus logiquement, l'ensevelissement du Christ était réservé au soir du Vendredi-Saint. Ainsi était-il réglé à Bayeux, où, selon le vieil Ordinaire, après les vêpres, on préparait le sépulchre au coin droit de l'autel avec des linges blancs et des palles précieuses ; on y plaçait la Croix, et, à côté, le *Corpus Domini* dans une pixide recouverte d'un voile ; puis l'évêque y déposait un calice vide. Cet office du Sépulchre, déjà indiqué dans la *Vita* d'Ulrich d'Augsbourg (ch. 5), se retrouve également dans l'usage de Salisbury[3] et dans l'*Ordinaire* de Strasbourg de 1364[4].

Puisqu'on « représentait » liturgiquement la mort, l'ensevelissement du Christ, il n'y avait pas de raison pour qu'on ne cherchât pas aussi à reconstituer de quelque façon

1. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, p. 93.
2. Voir les textes cités par G. MALHERBE, *op. cit.*, p. 15.
3. MARTÈNE, *op. cit.*, p. 367.
4. ID., *op. cit.*, pp. 389-390.

la scène de la Résurrection. Cette reconstitution fut tentée dès le xe siècle, si nous en croyons la *Concordia regularis*[1] ; dans les monastères bénédictins d'Angleterre, à l'instar de ceux du continent, ce curieux cérémonial nous l'apprend, le « sépulchre » était figuré par un creux pratiqué sous l'autel, dans lequel on plaçait la Croix après l'office du Vendredi-Saint. Dans la nuit du samedi au dimanche, avant les Matines, cette Croix devait être enlevée. Pendant les Matines (et non pendant la Messe, comme le dit inexactement M. Mâle qui a étudié ce texte), se plaçait un véritable petit drame : pendant la troisième leçon, on voyait un moine vêtu d'une aube se diriger vers le sépulchre et s'y asseoir en tenant une patène à la main. Au troisième répons, trois autres moines vêtus de dalmatiques et portant l'encensoir, s'approchaient du Tombeau. Le premier symbolisait l'ange assis au tombeau et les trois autres les saintes femmes. Alors éclatait, entonné par le premier moine, le « *Quem quaeritis* » : qui cherchez-vous ? auquel les trois autres répondaient : « Jésus de Nazareth ». Le dialogue se poursuivait chanté jusqu'au moment où les trois moines, tournés vers le chœur, annonçaient : « Alleluia, le Seigneur est ressuscité. » Et le drame s'achevait, mêlé aux Matines, par tout un jeu de scène ayant pour but de faire constater que les linges se trouvaient dans le sépulchre à la place de la Croix. Le linceul, sorti du sépulchre, était placé sur l'autel au chant de l'antienne : « Le Seigneur est ressuscité du Sépulchre. »[2] C'est avec raison que les spécialistes de l'histoire du théâtre voient là l'ébauche d'un véritable drame de la Résurrection, ancêtre de toute la littérature médiévale des mystères. Cette sorte de pantomime faisait corps avec la célébration de l'office et elle correspondait, non sans excès, aux tendances dont nous venons de suivre rapidement l'épanouissement durant tout le Moyen Age. Sous une forme plus ou moins identique, elle devait se perpé-

1. P. L., t. CXXXVII, col. 493.
2. G. Cohen, *Le théâtre religieux en France au moyen âge*, p. 10-11.

tuer longtemps. A Saint-Sauveur d'Aix, du XIVe au XVIe siècles, les ordinaires ou cérémoniaux décrivent une cérémonie très semblable, dans laquelle, avant les matines, l'archevêque allait en procession jusqu'au « sépulchre » disposé sous le cloître, pour y entonner le répons « *Christus resurgens* », après avoir constaté qu'il était vide[1].

C'est à des préoccupations semblables qu'il faut rattacher aussi la procession du Saint-Sacrement, anciennement en usage le matin de Pâques, dans plusieurs églises en France, en Allemagne[2], en Italie et sans doute ailleurs. Dans ce cas, les textes indiquent clairement que dans le « sépulchre », on réservait l'Eucharistie dans un calice : avant matines, on allait chercher le Corps du Seigneur dans une procession très solennelle, au chant du « *Christus resurgens* » et de divers autres répons. C'était la pratique reçue encore à Beauvais avant la fin du XVe siècle. A Laon, on cachait un enfant de chœur dans le sépulchre, chargé de demander : « *Quem quaeritis ?* » aux deux diacres debout à la porte du sépulchre ; et le dialogue se poursuivait, terminé par la prose : « *Victimae Paschali laudes* ». Des cérémonies analogues se retrouvent, remontant certainement au XIe-XIIe siècle, à Saint-Quentin en Vermandois, à Bayeux et à Bourges, où l'on habillait trois chanoines en « filles » pour représenter les trois Marie ![3], à Soissons, Orléans, Narbonne, où le drame des Trois Marie était particulièrement solennel.

Au même titre que le cycle dont la fête de Pâques est le couronnement, pénétré de plus en plus d'éléments dra-

1. MARBOT, *Notre liturgie aixoise*, p. 312.
2. MARTÈNE, *op. cit.*, pp. 479-480. Sur l'office du Sépulchre et de la Résurrection en Allemagne, voir J. KRAMP, *Liturgische Dienst und eucharistische Volksandacht in der Karwoche*. Theol. prakt. Quartelschrift 77 (1924), pp. 265-271, — et *Der Katholik*, 1802, I, 263-273. MILCHSACK, *Die Oster und Passionpiele*, Wolfenbüttel, 1897. LANGE, *Die lateinischen Osterfeiern*, Munich, 1887.
3. Dom CHARDON, *Histoire des Sacrements*, édit. Migne, col. 323-325. — Sur les origines du drame liturgique de la Résurrection, lire K. YOUNG, *The home of the Easter Play*, Speculum 1926, 71-86. Young établit contre Klappers que l'office de la *Visitatio Sepulchri* n'est pas d'origine orientale, et notamment ne doit rien à l'Eglise de Jérusalem.

matiques et évocateurs, le cycle de Noël fut l'objet d'une transformation analogue, quoique peut-être moins sensible.

L'étude des textes liturgiques de l'Avent décèle que, dès l'origine, le cycle comportait une grande complexité de symbolisme : ce n'était pas seulement vers la naissance historique de Jésus à Bethléem que ces textes orientaient la piété, c'était aussi vers l'avènement du Christ au dernier jour et la venue spirituelle du Sauveur dans les âmes[1]. De même, l'office de Noël symbolisait très précisément, dans la conception primitive de la Liturgie, le mystère de notre naissance à la vie divine[2]. Or, il n'est pas douteux que, si les liturgistes et les auteurs spirituels du Moyen Age n'ignoraient pas ces symbolismes très chargés de doctrine théologique, les fidèles optèrent délibérément pour l'interprétation qui parlait davantage à leur cœur.

En ce qui concerne l'Avent, l'iconographie du premier dimanche nous fournit des indications que nous aurions tort de négliger : dans les miniatures des Missels, la venue du Christ au dernier jour n'a qu'une place négligeable, alors que, à l'idée de la venue du Christ dans les âmes d'abord prépondérante, on vit d'assez bonne heure se substituer celle de la Nativité historique de Bethléem[3].

Un fait suffit à établir que de très bonne heure, pour la messe des fidèles, Noël n'eut plus d'autre sens que de commémorer la naissance de Jésus à Bethléem . l'apparition de la crèche dans la célébration de cette fête. M. Mâle a montré comment les artistes du Moyen Age semblent avoir hésité longtemps avant d'introduire la crèche dans l'iconographie de Noël. Lorsque les artistes français du XIIIe siècle voulurent représenter la nativité de Notre-Seigneur, ils eurent grand soin de mettre en évidence que l'Enfant Jésus fut dès sa naissance constitué en état de victime ; aussi le montrent-ils couché sur un autel qui lui sert de crèche. Les

1. Cf. BONNETAIN, *R. A.*, déc. 1929 et déc. 1930.
2. FLICOTEAUX, *Le Mystère de Noël*, p. 12-13.
3. Cf. notre article de la Vie et les arts liturgiques, nov. 1925.

miniaturistes placèrent un crucifix au-dessus de l'Enfant : la Vierge, étendue sur un lit, semble détourner la tête ou esquisser un geste d'effroi ; on dirait que les artistes ont vu la Nativité dans la perspective tragique du Crucifiement... Examinons maintenant les œuvres des artistes du xve siècle : la scène de la Nativité est complètement transformée. Désormais, l'Enfant est tout nu, couché sur la terre ; la Vierge n'est plus étendue, mais à genoux, elle adore son Fils. Pour mieux marquer que la scène a lieu pendant la nuit, saint Joseph porte une lanterne, et avec l'âne et le bœuf, de petits anges jettent sur l'ensemble une note de gaîté.

C'est pourquoi, il a semblé à l'éminent historien que nous ayons là une conception toute nouvelle de la Nativité, plus humaine et plus attendrie[1] : délibérément les artistes se gardent de rappeler par le moindre détail que ce petit enfant qui joue avec ses langes périra sur la Croix pour le salut des âmes.

A l'origine de cette conception familière du mystère de Noël, on est tenté de placer saint François d'Assise. Le 25 décembre 1223, saint François ne fut-il pas le premier à représenter le petit Jésus dans sa crèche : « Le chevalier Jean de Greccio avait préparé une crèche sans oublier le bœuf et l'âne » ? A cela se serait ajoutée l'influence des mystères de la Nativité, souvent représentés aux xive et xve siècles, et qui s'inspiraient eux-mêmes des méditations du Pseudo-Bonaventure sur la vie du Christ. Ces remarques ne sont pas sans fondement : l'influence des mystères sur l'iconographie de la Nativité est réelle : elle explique pourquoi les sages femmes mentionnées par les évangiles apocryphes (en des textes que saint Jérôme qualifie rudement de *Deliramenta apocryphorum*) apparaissent dans la peinture vers 1400 pour s'évanouir peu de temps après. Mais l'humanisation de la Nativité dans la spiritualité liturgique est an-

1. *L'art religieux à la fin du moyen âge*, passim.

térieure aux mystères du xve siècle et n'est pas d'origine exclusivement franciscaine. Bien avant le xiiie siècle, l'âne et le bœuf figuraient, selon la conception populaire, avec la Vierge et saint Joseph autour de la crèche. A une époque très primitive, l'apocryphe du Pseudo-Matthieu avait appliqué au Messie un texte d'Habacuc (III, 2) : « *In medio annorum notum facies* », devenu selon une ancienne version : « *In medio duorum animalium cognosceris* ». Au reste, les rédacteurs des matines de Noël n'avaient pas craint d'introduire dans l'office, au premier répons du deuxième nocturne, les représentants de nos frères inférieurs : « *O magnum mysterium et admirabile sacramentum ut animalia viderent Dominum natum, jactantem in praesepio* ». Bien avant que Ludolphe le Chartreux eût expliqué que le bœuf représentait l'humanité juive et l'âne l'humanité païenne, et avant le Noël si touchant de Greccio, les animaux faisaient donc partie de la mise en scène de Noël, telle au moins que les textes en suggéraient l'ordonnance.

L'image de la crèche elle-même n'était pas moins familière aux âmes chrétiennes, même lorsqu'elle se dérobait, apparemment pour des motifs théologiques, sous des symboles d'ailleurs traditionnels comme celui de l'autel. Là aussi, pour remonter aux origines, il faut nous transporter en Orient, en Palestine : nous savons que, dès le ive siècle, la Messe nocturne de Noël dans la liturgie de Jérusalem, se célébrait à Bethléem dans un oratoire reproduisant la crèche ; et l'on sait que le pape Sixte III avait à Sainte-Marie-Majeure un somptueux oratoire « ad praesepe », qui en était la reproduction[1]. C'est pourquoi la première Messe de Noël fut fixée à Sainte-Marie à la crèche où l'on chercha à reproduire d'une façon liturgique, dans la « *pannuchis* », la naissance du Christ à Bethléem au cœur de la nuit. On s'explique dès lors comment les textes liturgiques, de très bonne heure, firent à la crèche une place d'honneur, comme

1. Dom Schuster, *Liber Sacramentorum*, II, p. 179-180.

le prouvent, entre autres, le passage tiré d'une préface, marquée par le sacramentaire gélasien d'Angoulême pour la Messe de l'Octave de Noël, dont la station était précisément à Sainte-Marie-Majeure *in praesepe* :

Allaite, ô mère, notre nourriture, allaite le pain venant du ciel, posé dans la crèche comme le fourrage des animaux ; là en effet, le bœuf a reconnu son Maître et l'âne la crèche de son Seigneur[1].

Si les préoccupations théologiques ne sont pas absentes d'un tel texte, puisque l'auteur pense visiblement à l'Eucharistie qu'il contemple dans l'Enfant allaité par sa Mère, on avouera cependant que cette allusion au geste si humain de la Vierge et aux animaux y compris l'âne et le bœuf, est une anticipation vraiment suggestive des thèmes dont s'inspirèrent les artistes du xve siècle.

Mais le réalisme de la Nativité, en germe dans les anciennes liturgies, ne devait pas s'en tenir là. Comme la Résurrection, la Nativité fut de bonne heure célébrée par une sorte de drame inséré dans la liturgie officielle. En quelques endroits, on essaya même d'y préluder en représentant le drame de l'Annonciation : à Besançon, à l'Eglise Sainte-Madeleine, le mercredi des Quatre-Temps de l'Avent, une jeune fille était chargée de figurer la Sainte Vierge pour répondre au diacre figurant l'ange, durant la lecture de l'Evangile[2]. Le drame de l'Annonciation était sans doute d'usage assez exceptionnel ; celui de la Nativité était certainement plus répandu : Dès le xie-xiie siècle, apparaissent des offices de la Nativité, v. g. l' « *ordo stellae* » connu en Allemagne[3] et l'*office des bergers*, familier aux Chrétiens de France. Dans ces « drames » de Noël, notamment l'Office des Bergers selon l'usage de Rouen, il paraît bien établi que dès le xie-xiie siècle on préparait une crèche derrière l'autel, analogue sans doute aux « sépulchres » pratiqués

1. Edit. Cagin, p. 6.
2. Martène, *op. cit.*, p. 75. Cette singularité correspondait au désir de mettre en relief la lecture de l'Evangile *Missus est Angelus*, — préoccupation qui apparaît dans d'autres usages que relève Martène.

pour l'ensevelissement au rite pascal. Avant la Messe, un enfant figurant un ange annonçait la Nativité, en disant le verset « *Nolite timere* » à cinq chanoines qui figuraient les bergers. On entendait des « anges » invisibles entonner le *Gloria*... puis les bergers allaient vers la crèche en continuant : *pax in terris*... Deux prêtres, figurant les sages-femmes (!) demandaient : « *Quem quaeretis in praesepe, pastores, dicite ?* » A quoi les bergers répondaient : « *Salvatorem Christum Dominum, pannis involutum, secundum sermonem angelicum* ». Les sages-femmes, écartant un rideau, qui sans doute masquait la crèche, montraient l'Enfant en disant : « *Ecce Virgo concipiet et pariet filium et nunc euntes dicite : puer natus est* ». Le tout se terminait par l'adoration des bergers, saluant la Vierge avec deux strophes du *Salve Virgo Singularis* et le verset : « *Alleluia, alleluia, jam vere scimus Christum natum in terris : de quo canite omnes cum propheta dicentes...* » (suivait l'introït de la Messe du jour)[1].

Ailleurs on était plus discret : à Reims, on se contentait d'insérer un bref dialogue composé de l'antienne : « *Pastores dicite* » et du répons « *Infantem vidimus* », — inséré dans le chant des Laudes avant l'antienne du *Benedictus*[2]. Un rite analogue existait à Noyon, Senlis, Tours[3].

II

L'EPANOUISSEMENT LITURGIQUE DE LA DEVOTION AUX MYSTERES DE JESUS.

L'invasion de la mise en scène réaliste, l'insertion de scènes véritablement dramatiques dans la trame rituelle des fêtes chrétiennes correspondaient évidemment aux aspirations des âmes qui, de plus en plus nombreuses, cherchaient

1. JEANROY, *Le théâtre religieux au* XIe-XIIIe *siècle*, p. 7-10.
3. CHEVALIER, *Bibliothèque liturgique*, VII, p. 264-265.
3. MARTÈNE, *op. cit.*, p. 91.

à retrouver, à se représenter aussi exactement que possible le Christ historique, tel qu'il était apparu, en Galilée et en Judée, douze cents ans auparavant, dans le détail de sa vie humaine. Désormais, au moins à chaque grande fête du cycle liturgique, les symboles des rites et des formules traditionnelles, qui dans le passé ne retenaient de l'Incarnation qu'une idée dogmatique, abstraite, s'évanouissaient pour ainsi dire, et faisaient place à une imagerie richement pourvue de détails concrets et pittoresques.

C'est dans cette atmosphère d'une vie liturgique rajeunie, rapprochée pour les sens des événements qu'elle commémorait, que s'élabora la dévotion aux mystères du Christ, dès le XIe et XIIe siècle, telle que nous la trouvons chez Benoît de Cluse, Hildegarde, saint Walter de Melrose, Jean de Fécamp[1].

Quand on se souvient que la crèche avait dès lors une place d'honneur dans le cérémonial de Noël, qu'en tout cas la mise en scène, le mouvement dramatique des dialogues insérés dans l'office abolissaient la distance et le temps et ressuscitaient d'une façon prenante la naissance de l'Enfant à Bethléem, on comprend les enthousiasmes de saint Bernard, cette sorte d'ivresse amoureuse et tendre qui le saisissait chaque année en présence de l'Enfant Divin couché dans une mangeoire d'animaux, — et ceux d'Alfred de Rivaulx, conseillant à sa sœur :

> Couvre de baisers cette crèche si douce. Que ton amour brise tout respect humain, que ta tendresse chasse toute crainte pour que tu transperces ses pieds sacrés avec tes lèvres et que tu les joignes avec tes baisers[2].

Mais la dévotion aux mystères de la vie du Christ ne devait pas rester, jusqu'à la fin du Moyen Age, ce qu'elle avait été chez saint Bernard ou tel ou tel de ses disciples ou de ses émules, un Guerric d'Igny par exemple. Ceux-ci paraissent surtout avoir dirigé l'effort central de leur médi-

1. Cf. Berlière, *L'Ascèse bénédictine*, passim.
2. P. L., t. XXXII, col. 1470.

tation sur l' « esprit » de chaque mystère, sans se contraindre à tirer partie de chaque indication textuelle ou scénique des rites liturgiques auxquels ils participaient. Tout au moins, ne les voyons-nous pas aussi préoccupés de vivre chaque partie, chaque verset, chaque geste des offices liturgiques, conçus comme si en vérité le Christ en son Humanité en était l'acteur principal, et ajoutons-le, réellement et sensiblement présent. Aux XIIIe-XIVe siècles, la dévotion aux mystères de la vie du Christ va déterminer, au moins chez quelques âmes privilégiées, une compréhension nouvelle de la vie liturgique, impliquant notamment la participation minutieuse et littérale à la fois, quoique passionnément spirituelle, aux divers « drames » liturgiques dont nous venons de décrire l'origine et la destinée.

Celle qui représente avec le plus d'originalité cette nouvelle compréhension de la vie liturgique est assurément, à côté de sainte Mechtilde sa compagne, sainte Gertrude. Dans les *Révélations*, le livre IV serait capital à étudier sous cet aspect, et l'on verrait comment chacune des grandes fêtes du Christ était une occasion, précieusement saisie par la sainte, d'entrer en contact avec l'Humanité du Christ sous l'un ou l'autre de ses aspects. Déjà dans le livre second, elle raconte dans un de ses colloques avec Jésus, comment le jour de la Nativité adorable, à la Messe, elle le prit dans la crèche, emmailloté de langes, et le plaça dans son cœur[1]. A la Purification, c'est à Marie elle-même qu'elle rendit l'Enfant divin revêtu d'une petite robe, symbole dont Gertrude ne manque pas de nous livrer le secret[2]. Ailleurs, toujours à l'occasion de la nuit de Noël, elle raconte comment, s'étant offerte à servir au divin enfantement, son âme vit paraître un petit enfant nouveau-né qui lui communiqua sa couleur[3].

Les rites liturgiques concernant la commémoration de

1. *Revel*, II, ch. XV.
2. II, ch. XVI.
3. II, ch. VI.

la mort du Sauveur n'avaient pas un moindre retentissement dans son cœur. Le Vendredi-Saint, chacune des paroles de la Passion, chantée solennellement dans son monastère, y faisait jaillir une « étincelle de feu et d'amour ». Un jour, au « *sitio* », il lui semble que Notre Seigneur lui donnait comme une coupe d'or pour recevoir les larmes que la compassion de sa mort feraient répandre... *Tierce* lui permet d'évoquer Jésus couronné d'épines et attaché à la colonne. Le Christ lui-même lui explique que « celui qui étendra sa charité jusqu'à soulager les besoins des pauvres représentera l'heure de Sexte où l'on étendit mes bras et mes jambes sur l'arbre de la Croix ». C'est au moment où elle s'apprêtait à recevoir la communion des présanctifiés, suprême couronnement de l'émouvante fonction du Vendredi-Saint, qu'elle recueillit cette parole du Maître :

Je ne désire autre chose sinon que vous veniez à moi toute vide, afin que ce soit moi qui vous remplisse[1].

Le souvenir de l'ensevelissement ne passait pas inaperçu de sa dévotion vigilante : comme on lisait à la Passion l'endroit où l'on rapporte que Joseph emporta le Corps de Jésus, elle dit à Notre-Seigneur : « O Dieu, si votre Corps précieux a été donné à ce bienheureux Joseph, qu'est-ce que vous réservez de ce saint Corps à votre indigne servante ? » A quoi le Christ répondit en lui donnant son Cœur en forme d'un encensoir d'or[2]. Autant de traits qui nous montrent la survivance, dans la piété la plus raffinée, des usages si évocateurs dont nous avons noté plus haut la popularité, usages souvent sanctionnés par les textes liturgiques.

Sainte Gertrude n'était certainement pas la seule[3] vers la fin du XIII[e] siècle à faire aller de pair sa vie liturgique avec sa piété fervente pour l'Humanité du Christ. Sainte An-

1. *Revel.* Livre IV, ch. XXVI.
2. *Loc. cit.*
3. Elle n'avait pas été non plus la première : La *Vita* de Julienne du Mont-Cornillon contient des traits analogues.

gèle de Foligno nous raconte, elle aussi, comment, le jour de la Purification de la Vierge, dans l'église des frères mineurs à Foligno, la Madone, entrée soudain, lui tendit son Fils et le déposa dans ses bras. « Il semblait avoir les yeux fermés comme s'il dormait ; il était enveloppé de langes (*pannis involutus*) et de bandelettes... Soudain, l'Enfant demeura tout nu dans mes bras. Il ouvrit les yeux, les leva, me regarda. Je vis, je sentis un tel amour dans son regard qu'il me conquit toute entière. J'approchai mon visage de son visage, je pressai ma joue contre la sienne, tant celui que je tenais sur mes bras m'avait enflammée d'amour pour lui en ouvrant et en levant les yeux »[1].

Durant la Semaine Sainte, on peut dire qu'Angèle ouvrait largement son cœur à sa tendre piété pour le Crucifié. Elle ne nous dit rien cependant des impressions ressenties au cours du rite des présanctifiés. En revanche, nous savons qu'elle aimait à passer le Samedi-Saint dans le tombeau du Christ, dévotion décrite dans une admirable page où elle raconte, avec des détails d'une incomparable grandeur, comment elle manifeste son amour au Christ enseveli : « D'abord, elle embrasse la poitrine du Christ. Elle le voyait gisant les yeux clos comme il gisait dans la mort. Puis elle embrassa sa bouche où elle respirait une odeur admirable »[2]. Comme nous sommes loin ici du froid symbolisme d'Amalaire et de Rupert : pourtant, n'en doutons pas, ces brûlantes impressions se rattachent à la même idée et à la même pratique que ces anciens liturgistes s'étaient efforcés de justifier.

Il serait trop long de rechercher dans la spiritualité des mystiques même les plus spéculatifs, les nuances diverses de leurs attraits pour les mystères du Christ, dramatiquement exposés par la liturgie. A titre d'échantillon, nous ne pouvons nous dispenser de signaler, comme hautement significatif, le cas de Suso. Dans la vie intérieure du grand

1. *Le livre de l'expérience*, trad. Ferré, p. 333.
2. *Op. cit.*, p. 155.

« souffrant » dominicain, le déroulement du cycle liturgique n'avait pas un rôle médiocre : chaque fête lui apportait d'en-haut des intuitions et des révélations dont il gardait l'ineffable souvenir. C'est ainsi que l'Enfant-Jésus lui apparut dans une vision, le jour de la Chandeleur, pour l'inviter à « imiter la jeune fille qui cueille des roses ». « A partir du jour de Noël, pendant un temps assez long, il ne mangeait pas la quatrième partie (des fruits qu'il aimait particulièrement) mais l'offrait dans sa méditation à la tendre Mère du Sauveur, « afin qu'elle la donnât à son petit enfant bien-aimé ». Pour la Purification, il préparait, nous dit-on, un cierge « spirituel », et c'était également « en esprit » que, tombé aux pieds de Marie, il chantait, — de quel cœur, — la prose *Inviolata*, puis l'antienne *Adorna*. Alors, « Marie confiait son Fils au serviteur » comme jadis au vieillard Siméon... Et Suso continuait à se jouer pour lui-même ce « drame » intérieur, « contemplant et regardant les petites mains de Jésus, saluant la douce petite bouche... chantant, pleurant... avant de rendre l'Enfant à la Mère »[1]. Ce n'est pas non plus par hasard que l'*Exemplaire* nous raconte la mort émouvante de la propre mère de Suso, tombant malade à la cathédrale, au début du Carême, en méditant une descente de croix sculptée sur un autel, le « cœur brisé » de compassion, et mourant le Vendredi-Saint, à l'*heure de None*, « au moment où on lisait la Passion ». Où pourrions-nous trouver une indication plus touchante et plus claire du retentissement qu'avait alors dans les âmes chrétiennes, la commémoration liturgique de la Passion du Maître ?[2]

Citons encore un fait emprunté à la biographie de Catherine de Bologne morte en 1463 : la nuit de Noël, cette cla-

1. Voir une scène analogue dans *Revel. de Sainte Brigitte*, Anvers 1671, p. 533.
2. Suso, *Exemplaire*, édit. Thiriot, I, p. 91 : l'Enfant Jésus apparaissant à Suso le jour de la Chandeleur; I, p. 227 : la mère de Suso mourut le Vendredi-Saint *Hora Nona*, au moment où on lisait la Passion; I, p. 47 : Suso et la Purification; I, p. 40 : Suso et Noël.

risse, comme naguère Gertrude et Angèle, vit la Vierge lui apparaître et lui remettre son enfant[1].

III

LE REALISME MEDIEVAL ET LES PRATIQUES EXTRA-LITURGIQUES

Si le « réalisme », plus ou moins discrètement introduit dans le cérémonial des plus grandes fêtes, avait puissamment favorisé l'épanouissement de la dévotion aux mystères de la vie du Christ, application concrète d'un sentiment plus général dont nous avons décrit sommairement l'origine, l'invasion de la sensibilité dans la vie religieuse populaire n'était-elle pas sans danger et n'était-elle pas de nature à écarter les « simples » de ceux des rites de la liturgie où la mise en scène et le drame étaient moins accusés. plus conformes aux usages et à l'esprit du Christianisme prémédiéval et peut-être plus riches en valeur religieuse ?

Les progrès décisifs de la dévotion à l'Humanité du Christ eurent certainement pour résultat d'accentuer le caractère « humain » de certaines grandes fêtes chrétiennes : Noël devint le « joyeux » Noël et, comme tel, acquit une extraordinaire popularité, et le Vendredi-Saint devint et resta le jour par excellence où les plus endurcis s'émeuvent au souvenir du Calvaire... Mais ces émotions étaient-elles bien profondes et toujours de même qualité ? Déjà on a noté plus haut à quels abus plus ou moins grands avaient pu donner lieu les « drames » liturgiques de la Résurrection et les processions trop théâtrales, naïves parfois à l'excès, sinon ridicules.

Jusque vers la fin du XIIIe siècle, entre tous les mystères de la vie du Christ, il en est un pourtant que les auteurs

1. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II, p. 294. — Dans les *Vitae Sororum* d'Unterlinden (fin du XIIIe siècle) on a la même impression d'une « réalisation » passionnée de la vie liturgique. Cf. l'édition de J. ANCELET-HUSTACHE, *Archives d'hist. litt. du moyen âge*, 1931.

des drames liturgiques, ou semi-liturgiques, n'avaient pas osé aborder directement : celui de la Passion. N'avaient-ils pas craint, en s'y risquant, de paraître contrefaire le Sacrifice de la Messe, mémorial quotidien de la mort de Jésus sur la Croix ? Pourtant, dans le *Drame de la Résurrection* (normand), la mise en scène prévoyait, parmi les *lieux* et les *mansions*,

> *Le Crucifix premièrement*
> *Et puis après le monument*[1].

Au cours du drame, on voyait Longin enfonçant la lance dans le cœur du Christ et miraculeusement guéri de sa cécité. On n'avait qu'un pas à faire pour aller plus loin ; avant la fin du XIIIe siècle, on commença à mettre sous les yeux des fidèles le drame du Calvaire lui-même.

Nous en trouvons la preuve dans les *Révélations* d'Angèle de Foligno : en juin 1293, elle assistait à une représentation de la Passion donnée à Foligno, sur la place de Santa-Maria *infra portas* : c'est sans doute la plus ancienne représentation que l'on connaisse de ce genre destiné depuis à prendre une si grande extension dans la littérature et la vie médiévales. Le plus ancien texte qui nous en soit parvenu, la *Passion* dite du *Palatinus*, date d'ailleurs du début du XIVe siècle, et dérive d'une Passion en vers que les jongleurs récitaient sur les carrefours et dans les fêtes, peut-être avec accompagnement de tableaux vivants. Au XVe siècle, le genre devait parvenir à son apogée avec la célèbre *Passion* d'Arnould Gréban, immense trilogie qui embrasse en réalité toute la vie du Christ depuis l'Annonciation, la Nativité, les guérisons miraculeuses, jusqu'à la Résurrection : « L'amour de Dieu et surtout de Jésus pour l'humain lignage, l'amour sublime de la Mère pour le Fils circule à travers la pièce et la réchauffe de sa flamme »[2].

1. COHEN, *op. cit.*
2. COHEN, p. 43.

A l'étrange s'alliait ici le pittoresque ; on ne s'en tint pas là. Le drame « liturgique » avait engendré au XIIe-XIIIe siècle un drame *semi-liturgique* comportant une mise en scène plus compliquée et qu'on ne pouvait songer à jouer dans le chœur ou la nef des églises : on émigra sous les vastes porches des cathédrales, et bientôt sur des trétaux dressés sur la place publique. Néanmoins, les « jeux » comme le *Jeu d'Adam* ou le Drame de la Résurrection, ont encore un caractère liturgique : c'est à la liturgie qu'est empruntée une partie de la terminologie (*ordo*, leçons, répons); et ce sont des textes liturgiques latins qui sont encadrés par les développements en langue vulgaire. Aussi bien l'inspiration de ces drames, comme aussi celle des *Nativités* du XIIIe siècle qui continue l'antique *Ordo Stellae* du Xe-XIe siècle[1], reste-t-elle profondément religieuse : tout de même, désormais, un pareil genre de spectacles, pour édifiants qu'ils étaient, constituaient avant tout des distractions où la prière, le culte proprement dit, n'ont qu'une place accidentelle. Grâce à ces mystères, il n'est pas douteux que les Chrétiens de la fin du Moyen Age purent avoir l'illusion d'assister réellement à l'épopée émouvante qui marque l'entrée du Rédempteur dans l'histoire : la Nativité, l'Adoration des Mages, la Purification, la Cène, la Passion se détachèrent désormais dans l'opinion populaire avec un relief qu'elles n'avaient pas eu à un tel degré, le relief de la vie.

Ainsi s'explique l'influence considérable des « mystères » sur l'iconographie, et, reconnaissons-le, sur la piété : il n'est pas douteux que dans bien des cas les âmes furent profondément touchées par le spectacle pitoyable des souffrances de leur Maître : nous savons notamment quelle extraordinair impression produisit sur Angèle de Foligno cette *Passion* que nous avons signalée plus haut : elle tombe en extase, inondée de joie : « *et il me sembla, dit-elle, que mon*

1. Pour tout ceci, voir COHEN, *op. cit.*, p. 22 et sq.

âme entra alors dans le côté du Christ »[1]. Mais cette attirance, cette efficacité merveilleuse des « mystères » avait malheureusement sa contre-partie en ce qui concernait la vie liturgique : dans le domaine du « réalisme », la liturgie officielle s'exposait à une comparaison qui n'était pas à son avantage. Pour somptueuse, variée et libérale à l'excès qu'elle pût être, celle-ci restait dans ses grandes lignes dominée par la conception traditionnelle du culte catholique, et, comme telle, contenue en de justes bornes par le respect de la majesté divine. Elle ne faisait d'ordinaire qu'un usage restreint et discret de la mise en scène pittoresque dont les foules médiévales étaient si avides. C'est pourquoi il est permis de se demander si le succès des mystères ne fut pas pour quelque chose dans la désaffection du peuple fidèle pour certaines cérémonies liturgiques.

De cette désaffection, on surprend des indices dans la lente décadence des rites qui, dans le principe, avaient été institués dans le but d'honorer l'Humanité et les mystères humains du Christ. L'abandon progressif de la communion du Vendredi-Saint et de la prescription si touchante qui faisait coïncider l'adoration de la Croix avec l'heure même à laquelle le Maître, ayant prononcé les sept paroles sur lesquelles les chrétiens aimaient à arrêter leurs méditations, avait expiré, *Hora Nona*[2], est un signe que les fidèles avaient fini par en trouver le symbolisme insuffisamment évocateur.

Aussi bien la liturgie proprement dite avait-elle sur le terrain de la piété à subir une concurrence autrement redoutable que celle des mystères, celle des *dévotions privées*. Ce n'est certes pas par hasard que la décadence du cérémonial du Vendredi-Saint ait été contemporaine de l'apparition d'une pratique qui allait entrer si rapidement dans les habitudes chrétiennes : *le chemin de la Croix*.

Le chemin de la Croix actuel, avec ses quatorze stations,

1. Edit. FERRÉ, p. 140-141.
2. Cf. *supra*,

se rattache partiellement aux pratiques en usage dans les pèlerinages de Jérusalem, chaque station correspondant aux « localisations » des principaux épisodes de la Passion, signalés notamment par les récits de pèlerinage de William Wey au xve siècle, et de Sir Richard Guglforde au début du xvie siècle. Vers le même temps, des représentations figurées de la *Via Crucis* commencèrent à se répandre en Occident : ainsi, à Nuremberg on peut voir une série de sept stations datant de 1490. Le Chemin de la Croix de Louvain (1505) en a huit, différant par l'ordre et les sujets de celles de Nuremberg. Ce n'est qu'en 1563 qu'on voit paraître, à Louvain précisément, un petit livre intitulé la *Pérégrination Spiritvelle,* dû à un nommé Jean Pascha, dans lequel on trouve l'énumération de quinze stations (réduites plus tard à quatorze par la suppression des trois premières indiquées par Pascha et la répartition en deux stations des sept chutes traditionnellement admises).[1]

Déjà auparavant, sous des formes plus ou moins variées, le chemin de la Croix était familier aux âmes pieuses : Suso avait l'habitude d'en faire un chaque nuit dans la salle du chapitre, « commençant son pèlerinage avec le Christ à la dernière Cène et le suivant partout jusqu'à ce qu'il l'eut amené devant Pilate ». Tour à tour, à l'intérieur de la salle du chapitre, le pieux dominicain parcourait les premiers épisodes de la voie douloureuse, puis, sortant de cette salle, il suivait le cloître qui conduisait au chœur, s'agenouillant cinq fois en se prosternant et en prononçant à chaque station des prières spéciales, notamment l'antienne « *Ave rex noster, fili David* » (empruntée à la procession du jour des Rameaux), puis le verset « *O Crux ave, spes unica* ». Il terminait dans la chaire à prêcher, sous la Croix, et finalement il se donnait la discipline. Il s'agit ici d'un

1. Sur tout ceci, voir H. Thurston, *The Month*, juillet-août 1900, p. 1-12, 153-166, 282-293, résumé par A. Boudinhon, *Revue du Clergé français*, 1901, p. 450 sq. Thurston-Boudinhon, *Etude historique sur le Chemin de Croix*, Paris, 1908. Kneller, *Geschichte der Kreutzwegandacht*, Fribourg, 1908.

véritable chemin de la Croix suivi extérieurement : ce qui n'empêchait pas le bienheureux de faire intérieurement un autre chemin de la Croix lorsqu'on chantait le *Salve Regina* après complies[1].

Un peu plus tard, saint Vincent Ferrier, mort en 1420, professait une dévotion analogue, mais il répartissait les sept stations auxquelles sa piété s'intéressait, entre les sept jours de la semaine : elles correspondaient à la fois aux scènes qu'Alvarez de Cordoue, son contemporain, avait fait représenter dans plusieurs oratoires institués par ce dominicain, ancien pèlerin de Terre Sainte, dans son monastère de Scala Coeli, et aux mystères douloureux du Rosaire[2].

Chez eux, comme chez un Suso, comme chez une Angèle de Foligno, nous entrevoyons comment les âmes les plus attachées à l'Humanité du Christ ne se contentaient plus, pour alimenter leur piété, des ressources de la liturgie proprement dite.

De la dévotion au chemin de la Croix, il faut rapprocher une dévotion qui a laissé des traces si considérables dans l'art : la dévotion au tombeau du Christ : tombeaux éphémères comme ceux du Jeudi-Saint ou du Vendredi-Saint, dont nous avons signalé plus haut l'origine, et qui devaient rester familiers à la piété chrétienne, et bientôt permanents, « sépulchres » si somptueux qui se multipliaient en France à la fin du xve siècle, grâce aux libéralités de riches donateurs[3].

Les crèches de Noël ont peut-être moins inspiré les artistes, mais il n'en est pas moins sûr qu'elles jouissaient dès lors d'une extraordinaire popularité en Italie, en France et en Allemagne. Au reste, le joyeux Noël était l'occasion d'une littérature de cantiques et de lieds très nombreux

1. Suso. *Œuvres mystiques*, trad. Thiriot, I, p. 54 sq.
2. Cf. M. D. Gorce, *Vie et Arts liturgiques*, oct. 1926, pp. 560-561. Du même auteur, *Le Rosaire et ses antécédents historiques*, pp. 83-85.
3. Male, *L'Art religieux à la fin du* xve *siècle.*

(*Dormi Jesu, Mater ridet*) qui n'étaient pas un des moindres attraits de cette fête destinée à rester si chère même aux pays du Nord les plus atteints par le protestantisme.

Ainsi, de l'évocation des mystères du Christ dans le cycle liturgique, les fidèles tendaient, vers la fin du Moyen Age, à détacher de la liturgie les pratiques les plus pittoresques qui s'étaient peu à peu insérées dans la trame des rites traditionnels. Certes, la rupture devait être relativement lente: jusqu'à la veille de la Révolution, les églises de France notamment garderaient précieusement beaucoup de ces petits dialogues mimés et chantés, destinés à traduire quelquefois heureusement, le « mystère de chaque fête ». En outre, la liturgie, du moins dans ses aspects secondaires, sut retenir quelques-unes des initiatives dérivées de ce courant de réalisme dont nous venons d'essayer de souligner la puissance au Moyen Age : l'*Angelus* par exemple, qui a toute la contexture d'un dialogue liturgique du mystère de l'Annonciation, et surtout les processions du Saint-Sacrement, empruntées d'abord au cérémonial de Pâques, et destinées par la suite, sous la pression d'autres influences, nous le verrons ultérieurement, à revêtir une solennité de plus en plus éclatante.

Mais cette condescendance de la liturgie traditionnelle ne devait pas aboutir aux résultats qu'on aurait pu attendre du « printemps liturgique » des XIII[e] et XIV[e] siècles ; elle ne put empêcher les fidèles de faire prévaloir de plus en plus, dans leur vie religieuse, les pratiques de dévotion privée sur les rites proprement liturgiques.

Edouard DUMOUTET.

UN PAMPHLET CONTRE SAINT JEAN EUDES

LE CATÉCHISME DES VISIONNAIRES

Les œuvres divines ne se fondent que dans la souffrance, et cette sorte d'axiome se vérifie constamment dans l'histoire de la sainteté chrétienne. C'est que les saints, copies vivantes du Christ, doivent, comme leur Maître, boire à longs traits le calice d'amertume afin de contribuer, pour leur part, au rachat du monde. L'Eglise s'est édifiée dans le sang des premiers martyrs, et tout ce qui contribue, au cours des siècles, à vivifier l'Eglise, réclame un tribut d'angoisse et de douleur. On sait à quelles attaques furent en butte les grands réformateurs du Clergé ou des ordres religieux : saint Grégoire, saint Alphonse, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et M. Olier lui-même qui, pour n'avoir point jusqu'ici l'auréole officielle des saints canonisés, « ne laissa pas que d'endurer les pires avanies », comme on disait alors, lorsqu'il entreprit de magnifier le sacerdoce et de relever de ses ruines la paroisse Saint-Sulpice.

Saint Jean Eudes ne pouvait faire exception à la règle commune. Ce Normand, au surplus, avait toutes les audaces ! On ne multiplie pas les conversions par d'éloquents discours, on ne fonde pas deux Congrégations religieuses et plusieurs séminaires, on ne répand pas dans toute la France et jusqu'au Canada le culte des Saints Cœurs de Jésus et Marie, sans éprouver quelques dommages et subir quelques assauts. Aussi la persécution se déchaîna-t-elle contre le zélé missionnaire avec une violence inouïe,

une intensité dans la haine, un raffinement dans l'intrigue, difficiles à concevoir.

Les attaques commencèrent en 1643 lorsque le Père Eudes quitta l'Oratoire pour instituer sa congrégation de Jésus et Marie. Elles durèrent toute la vie du saint fondateur pour atteindre leur paroxysme entre 1671 et 1675. A cette époque, les travaux du Père Eudes avaient pris déjà une extension considérable. Les premiers séminaires fondés en Normandie voyaient affluer les vocations les plus éprouvées, ce qui ne contribua pas peu à piquer au vif la jalousie de quelques Oratoriens qui persistaient à considérer notre Saint comme un transfuge de leur Société. Mais, plus que les Oratoriens, les Jansénistes luttèrent avec âpreté contre l'apôtre de la dévotion aux Cœurs de Jésus et Marie. C'est que ce culte, tout d'amour et de confiance envers Jésus et sa mère, semblait se dresser comme une protestation vivante contre les doctrines déprimantes de Jansénius et de sa secte. Il fallait, par tous les moyens, tuer dans son germe une dévotion qui, un demi-siècle plus tard, devait prendre avec les révélations de Paray-le-Monial, une extension universelle. Pour perdre l'initiateur d'un tel mouvement dans l'esprit de la Cour Pontificale, du roi et des populations, on multiplia démarches, intrigues inavouables, libelles et pamphlets. C'est l'un des chefs-d'œuvre — je m'excuse de parler ainsi — de cette littérature peu recommandable que nous voudrions présenter à nos lecteurs. Le pamphlet qu'on va lire, un des plus caractéristiques du genre, est encore inédit, ou n'a jamais été publié en son entier. On peut le dater de 1675 et l'attribuer, sans témérité semble-t-il, à Louis le Bourgeois, Curé janséniste de Heauville, ami du trop fameux Dufour, le déloyal abbé d'Aulnay.

Le *Catéchisme des visionnaires*[1], ainsi que s'intitule pieusement le présent libelle, ne s'en prend pas seulement à la dévotion au Saint Cœur de Marie qu'il veut présenter comme une nouveauté en contradiction avec la dogmatique chrétienne, mais il cherche encore, et surtout, à disqualifier les relations de saint

1. Nous devons à l'obligeance d'un érudit coutançais, M. le Chanoine Lelièvre, la communication de ce document. M. Lelièvre qui a déjà publié une vie de *Madame de Bois-David*, fort remarquable, travaille depuis près de dix ans à la vie de *Marie des Vallées*. Nous attendons cet ouvrage si consciencieusement élaboré et qui éclairera, d'une lueur nouvelle, la vie héroïque de cette insigne mystique.

Jean Eudes avec Marie des Vallées, la célèbre mystique du diocèse de Coutances. On connaît l'histoire de cette sainte fille. Orpheline de bonne heure et en butte aux plus horribles traitements, jetée dans la misère et les privations, elle ne cessait de prier pour ceux qui la persécutaient. Elle s'offrit même en hostie d'expiation pour compenser, par ses souffrances personnelles, les péchés de ses frères. Dieu l'exauça sans plus attendre. Il la livra au pouvoir des démons qui s'emparèrent de ses sens, sans parvenir pourtant à entraîner dans le mal leur pauvre victime dont la volonté restait obstinément fixée à la volonté du Sauveur. Possession et perfection allaient de pair en cette âme qui devint, par l'étrangeté de son cas, un signe de contradiction pour les spirituels de l'époque. Les plus en vue, comme Saint-Jure et Coton, la considéraient comme une sainte. L'avenir prouva qu'ils ne se trompaient point, car des conversions sans nombre, des grâces de toutes sortes furent attribuées à ses prières et, quand elle mourut, les foules se disputèrent son corps. On vit même, chose peu commune, les vénérables chanoines de la cathédrale de Coutances sortir de leur inertie habituelle pour revendiquer la dépouille mortelle de leur célèbre compatriote, gloire et honneur de la cité.

Si Marie des Vallées ne fut point, à proprement parler, l'inspiratrice des entreprises de l'apôtre normand, elle lui fut certainement une conseillère éclairée dont il aimait à prendre les avis et dont les réponses le guidaient dans la conduite de ses affaires. Mieux encore, il trouva dans ses exemples et dans ses paroles, des pratiques pieuses qu'il adopta et recommanda aux âmes, des façons d'envisager les choses qui influèrent sur sa pensée, en la modifiant ou en l'accentuant ; des promesses reçues du ciel dont il fit part aux fidèles pour les engager à réciter certaines prières ou à solenniser certaines fêtes. C'est ainsi que la sœur Marie transmit au Père Eudes la promesse d'un accroissement d'amour divin pour quiconque célébrerait dévotement, le 8 février, la fête du Saint Cœur de la Mère de Dieu.

Les Jansénistes, en couvrant de ridicule les révélations de Marie des Vallées, savaient atteindre, par voie de conséquence, le crédit du Père Eudes. Ils s'efforcèrent donc de la faire passer pour une visionnaire échevelée, une exaltée sans aveu, dont le Saint était le complice, et ses amis les dupes. Dans le *Catéchis-*

me du visionnaire, le Père Eudes figure sous le nom de « Patelin » alors que sa dirigée est appelée, par dérision : « la divine déesse ». Les partisans de Marie constituent ce que le pamphlet désigne ordinairement par : « la société pateline ».

Ces quelques explications préalables étaient nécessaires pour comprendre les allusions contenues dans ce pamphlet. Nous incorporerons dans le texte, en caractère italiques, les éclaircissements complémentaires.

Le Cathéchisme des visionnaires

Première Leçon

Du nom de visionnaire

D. — Etes-vous visionnaire ?

R. — Oui, par la grâce de mes façons.

D. — Qui est celui qu'on doit honorer de ce nom ?

R.— Celui lequel ayant été associé à la congrégation voit et fait profession de la doctrine des révélations.

D. — Quelle est la doctrine des révélations ?

R. — C'est celle que notre déesse Marie des Vallées nous a enseignée lorsqu'elle vivait sur la terre, (*La Sœur Marie était morte en* 1656 *et le pamphlet date de* 1675 *comme nous l'avons dit plus haut*) et que la sainte Société prophétique, fanatique et pateline nous enseigne. (*Entendons par là les amis du Père Eudes.*)

D. — Est-il nécessaire de savoir et professer la doctrine des révélations ? (*c'est-à-dire des communications divines vraiment reçues par Marie des Vallées, et surtout des visions que les Jansénistes lui attribuaient malignement.*)

R. — Oui, si nous voulons réussir et prospérer en ce monde.

Deuxième Leçon

Du signe du visionnaire

D. — Quel est le signe du visionnaire ?

R. — C'est celui de Patelin (*le Père Eudes*), parce que notre bon père nous a, par iceluy, enseigné les moyens de nous béatifier.

D. — Comment le faites-vous ?

R. — Je le fais en jetant un grand soupir, joignant les mains, baissant doucement la tête et levant amoureusement les yeux vers

le ciel en disant : Vive le cœur adorable de ma divine Maîtresse Marie (*allusion à la dévotion au cœur de la Mère du Christ, instituée par saint Jean Eudes*), et que le ciel confonde les Jansénistes. Ainsi soit-il.

D. — Pourquoi le faites-vous ainsi ?

R. — Pour me remettre en mémoire les deux principaux mystères de notre Association qui sont : l'un de nous faire passer devant le peuple, non pour pharisiens, mais pour gens remplis de piété, de zèle et d'amour céleste, (*L'entourage du Père Eudes avait, à juste titre, une grande réputation de sainteté*) — et l'autre, pour avoir toujours en moi un moyen certain de perdre de croyance ceux qui nous déplaisent.

D. — Pourquoi encore ?

R. — Parce que nous obtenons beaucoup de biens et de faveurs par la vertu de ce signe.

Troisième Leçon

De la fin du visionnaire

D. — Pour quelle fin êtes-vous visionnaire ?

R. — Pour mon propre intérêt, suivre Patelin (*Le Père Eudes*), honorer Marie (*des Vallées*) et acquérir félicité en cette vie.

D. — En quoi git la félicité que nous possédons en cette vie ?

R. — A posséder l'estime du monde, spécialement des riches avec quelque bon bénéfice.

D. — Combien de choses sont nécessaires à cette fin ?

R. — Quatre : foy, espérance, charité et bonnes œuvres.

Quatrième Leçon

De la foy visionnaire

D. — Que croyez-vous par la foy ?

R. — Tout ce que tient et croit la Société enthousiaste et pateline, et nommément ce qui est contenu dans notre *Credo*.

D. — Dites-le en français.

R. — 1° Je crois en Patelin (*le Père Eudes*), créateur et gouverneur universel du monde, adonné et régi par les Révélations (*de Marie des Vallées sur les dévotions aux Cœurs de Jésus et Marie*) ; 2° et en Marie des Vallées, sa dévote déesse, dont la volonté a été changée en celle du Père Eternel, et celle du Père Eternel en la sienne (*Allusion à la remise totale que Marie des Val-*

lées fit à Dieu le Père, de sa volonté, en un acte de filial abandon) ; 3° que Jésus-Christ s'est fait aussi sa chair et a été aussi transsubstancié en elle et elle en Lui ; 4° qu'elle est la rédemptrice du genre humain et est descendue, pour cet effet, deux fois en enfer (*La servante de Dieu avait eu en effet plusieurs visions du lieu de damnation, comme en eurent sainte Thérèse et tant d'autres*) ; 5° qu'elle y a souffert pendant 17 ans soulz la domination de Satan les peines et les rages des damnés ; 6° Elle a, par le mérite de ces souffrances infernales fait en sorte que le péché sera, dans peu de temps, banni de la terre (*Elle s'était, en effet, offerte à Dieu en victime d'expiation pour les sacrilèges nombreux à cette époque*) ; 7° Je crois que ceux qui nous feront leurs héritiers auront la vie éternelle ; 8° la rémission des péchés pour ceux qui nous restituent ce qu'ils ont pris à d'autres ; 9° la couture faite du ciel et de la terre, l'aiguille, le fil, la couturière, la chevauchée et les autres révélations de notre nouvel Evangile (*allusions diverses au symbolisme des visions de Marie des Vallées*) ; 10° l'union éternelle de la Société ; 11° la destruction des Jansénistes. Ainsi soit-il.

Cinquième Leçon

Exposition de quelques articles

D. — Vous dites que vous croyez en Patelin : qu'est ce que Patelin ?

R. — *Ici vient une charitable description de saint Eudes.* C'est un vieux petit bonhomme renfrogné, laid de corps et de mine, de peu de science et de capacité acquise, mais dont l'esprit contemplatif a été si susceptible des grandes révélations fanatiques, qu'il en a créé le corps dont nous avons l'honneur d'être, le régit et le gouverne selon toutes les règles de l'art.

D. — Et le Patelinage, qu'est-ce ?

R. — Différents visionnaires en un même esprit.

D. — Que croyez-vous sommairement de Marie des Vallées ?

R. — Je croy que c'était une fille d'une paroisse nommée Saint-Sauveur-Lendelin, à deux lieues de la ville de Coutances, dans le corps de laquelle le diable entra lorsqu'elle dansa à une assemblée, qu'elle fut depuis servante de deux prêtres en cette même ville de Coutances, qu'elle a mérité, par ses grandes révélations, de deve-

nir la déesse de notre grande Société, particulièrement depuis qu'elle fut la dévote de notre digne fondateur, le grand Patelin.

D. — Quoi de plus ?

R. — Qu'elle a reçu du ciel une fourche à trois dents dont elle a tué le péché, une aiguille dont elle a cousu le ciel et la terre, et plusieurs autres belles révélations et actions semblables.

R. — Qu'est-ce que cette société fanatique ?

R. — C'est la Congrégation des fidèles enthousiastes.

D. — Quel est le chef ?

R. — Notre déesse Marie et sous elle, Patelin, son Evangéliste ou la tête pelée au bonnet à grandes oreilles.

D. — Que devons-nous croire de cette congrégation visionnaire ?

R. — Qu'elle est gouvernée par l'esprit de Patelin, qu'elle ne faillira d'être féconde en révélations, et que, hors d'icelle, il n'y a point d'espérance de bonne fortune ni de salut en ce monde.

Sixième Leçon

De l'Espérance

D. — Quelle est la seconde chose nécessaire au visionnaire ?

R. — L'Espérance.

D. — Qu'entendez-vous par l'espérance ?

R. — La possession de bons bénéfices, rentes, terres, maisons et autres avantages en cette vie : ce que nous obtenons par le moyen de nos façons pharisiennes et de longues et affectueuses oraisons que nous faisons d'une manière languissante et dévote devant le monde.

D. — Quelle est la principale de vos oraisons ?

R. — C'est celle que nous faisons à notre déesse Marie des Vallées.

D. — Pourquoi ?

R. — Parce qu'elle a été composée par le grand Patelin lui-même et renferme tout ce que nous espérons.

D. — Récitez-la.

R. — Notre Mère qui a été dix-sept ans avec les diables (*allusion aux dix-sept années de la possession dont fut tourmentée Marie des Vallées*) et qui est maintenant au-dessus des anges,

Ton nom soit porté par toutes les dévotes,

Ton petit héritage que nous avons escroqué puisse s'accroître par tes révélations faites à quelques voisines,
Les richesses que tu nous souhaitais puissent nous arriver,
Donne-nous chaque jour de belles visions,
Pardonne-nous si nous n'attrapons pas bien, comme nous pardonnons à ceux qui nous font part de ce qu'ils ont attrapé,
Et ne nous prive pas de riches dévotes,
Mais délivre-nous des Jansénistes. Amen.

Septième Leçon

De la prière des Saints

D. — Faut-il prier les Saints ?
R. — Oui.
D. — Pourquoi ?
R. — Parce que, par ce moyen, nous gagnons l'affection et la bourse des bonnes gens.
D. — Quels saints priez-vous ?
R. — Tous. Mais spécialement ceux dont le nom a quelque rapport à certaines maladies, comme S. Marcou, au mal de cou, — S. Louis, au mal de l'ouïe, — S. Tortaire (*sic*), à ceux qui sont tortus et semblables.
D. — Pourquoi cela ?
R. — Parce que par ce rapport imaginaire du nom aux maux, le peuple s'imagine qu'ils en guérissent en nous payant bien l'intention que nous en faisons, et ainsi notre bourse s'enfle.

Huitième Leçon

De la dévotion au Cœur de la Vierge

D. — Quelle est notre grande oraison, après celle que nous faisons à notre grande déesse ?
R. — C'est la salutation du Cœur de la Vierge.
D. — Dites-la en latin.
R. — Ave Cor Sanctissimum, etc... Te laudamus, te invocamus, te adoramus, etc... (*allusion à la prière, d'ailleurs fort belle, qui se récitait, dès* 1643, *dans les divers Instituts de saint Jean Eudes*).

D. — Saluez-la d'une autre manière, en chanson française.
R.

I

Chantons d'un cœur bien joyeux
Tout de mieux,
Le sujet nous y convie,
Un saint cantique en l'honneur
Du beau Cœur
De la divine Marie.

I

Le feu du buisson ardent
Flamboyant,
N'était rien qu'une fumée
Ne figurant que très peu
Le grand feu
De son ardeur enflammée.

III

Ce cœur est si ravissant,
Et charmant,
Qu'il n'a point eu de semblable,
Et jamais aucun n'a vu
Ny conçu,
Un objet si admirable.

IV

C'est le trésor glorieux,
Prétieux,
C'est la lumière et la vie,
C'est la joie et le bonheur,
C'est le cœur
Des vrais enfants de Marie.

V

Cœur fournaise d'amour,
Tout amour,
Le souverain de nos âmes,
Vivez, régnez dans nos cœurs,
Dans nos mœurs,
Embrasez-les de vos flammes.

D. — Qui a institué cette belle et inouïe dévotion ?

R. — Notre Seigneur le grand visionnaire Patelin ?

D. — Pourquoi l'a-t-il instituée ?

R. — 1° Pour montrer la grandeur de son génie, très inventif et fanatique ; 2° pour distinguer, par cette belle dévotion, le monde visionnaire et ses disciples, du reste du monde ; 3° pour attirer, par cette nouveauté, le peuple aux charmes de nos révélations ; 4° enfin pour donner lieu, à nous qui sommes ses enfants, d'inventer aussi de temps en temps, selon les enthousiasmes que nous en aurons, quelque invention nouvelle de piété.

Ici le texte revêt un caractère vraiment injurieux pour le culte envers Marie ; nous le citons pour montrer à quels excès se portaient alors les détracteurs du Père Eudes. L'auteur s'inspire du fameux libelle de Dufour, « lettre à un Docteur de Sorbonne », qui reprochait à notre saint un goût prétendu pour les dévotions nouvelles.

D. — De quelle manière ?

R. — Facilement. Il ne faudra que choisir, ou toutes les facultés de l'âme de la même Sainte Vierge, comme son entendement, sa volonté, sa mémoire, ou toutes les parties de son saint corps, intérieures comme le cerveau, le poulmon, le foye, la rate, etc., et extérieures comme les pieds, les mains, les bras, la tête, les yeux, la bouche, etc., à chacune desquelles on consacrera des litanies, des chansons, des fêtes, des chapelles.

D. — N'en promet-on point encore quelque nouvelle de cette sorte ?

R. — Oui.

D. — Quelle est-elle ?

R. — C'est une confrairie en l'honneur de l'oreille fendue, sur ces paroles des Laudes : *quae per aurem concepisti.*

D. — Quelles en seront les armes ?

R. — De gueule à l'oreille d'argent, au chérubin d'or soufflant dedans.

D. — Comment le fera-t-on ?

R. — Sans peine : il ne faut que changer le terme de Cor, Cœur, en celui d'auris, oreille.

Neuvième Leçon

De la dévotion à l'ange gardien et aux saints

D. — De quelle manière priez-vous votre ange gardien ?

R. — Nous le prions par une belle et longue litanie faite exprès par nos supérieurs, la prière ancienne et reçue dans l'Eglise n'étant plus à la mode.

D. — Dites les plus saillies d'esprit ou louanges que vous donnez à ces saints anges et qui se trouvent en ces litanies ?

R. — Les voici en latin :

Armamantarium pietatis,	muni me.
Virtutis antemurale,	corona me.
Ad virtutem calcar,	prurige me.
Cervical contemplationis,	consolida me.
Illuminator mentis,	illumina me
Horologium Dei,	institue me.
Calendarium quotidianum,	doce me.
Negotiator salutis,	dita me.
Lectica salutis,	porta me.

D. — Dites-les en français.

R. —

Cuirasse de piété,	couvre moi.
Ravelin de la vertu,	environne-moi.
Eperon de la vertu,	pique-moi.
Oreiller des visions,	donne-m'en de belles.
Falot de l'esprit,	éclaire-moi.
Horloge de Dieu,	quelle heure est-il ?
Almanach journalier,	quel temps fera-t-il ?
Marchand de salut,	enrichis-moi.
Brancart de salut,	porte-moi.

D. — Honorez-vous les saints et leurs reliques ?

R. — Oui.

D. — Quelles reliques honorez-vous spécialement ?

R. — Celles de feu notre grande déesse Marie des Vallées, et c'est pour leur faire rendre l'honneur qui leur est dû que nous distribuons à nos dévots et dévotes divers lambeaux de ses jupes, coeffes, cors, chemises et autres choses semblables qui ont approché d'elle. Ce fut pour honorer l'église du séminaire de Coutances qu'on eut soin d'y faire transporter son saint corps qui avait (après sa mort) été inhumé en son église paroissiale et

(c'est) pour cela qu'on lui fait faire des neuvaines et qu'on choisit un jour exprès pour en faire la fête.

D. — Pour qui priez-vous ?

R. — Pour ceux qui nous payent bien.

D. — Priez-vous aussi pour les trépassés ?

R. — Oui, lorsqu'ils nous lèguent quelque bonne somme d'argent pour ce sujet ; autrement, non.

D. — Que croyez-vous du Purgatoire ?

R. — Je crois que ceux qui nous font du bien n'y restent guère, et cette vérité nous est attestée par notre insigne visionnaire Anne Godée, à qui une belle demoiselle apparaît quand elle le souhaite qui lui dit certainement ceux qui y entrent et qui en sortent.

Dixième Leçon

De la charité des Visionnaires

D. — Quelle est la troisième chose nécessaire à ceux de notre état ?

R. — C'est la charité.

D. — Qu'aimons-nous par notre charité ?

R. — Nous sur toutes choses, notre intérêt, l'estime et l'argent de notre prochain.

D. — Qu'est-ce s'aimer sur toutes choses ?

R. — C'est préférer sa personne, ses pensées, sa commodité, sa réputation au bien et à l'avantage de tout l'univers.

D. — De quelle façon aimez-vous votre prochain ?

R. — En lui désirant du bien afin qu'il me le donne, et en tâchant par toutes voies à nous licites de l'engager à nous transférer celui que la fortune lui a acquis.

D. — Par quelles manières entr'autres savez-vous l'engager à faire ce transport de ses mains dans les vôtres ?

R. — En obligeant nos pénitents et dévots à nous restituer certains biens que nous leur persuadons ne leur appartenir pas légitimement, — en forçant nos autres dévots et dévotes par arrêt de quelque vision de bâtir une chapelle, achever un bâtiment, fonder un autel, faire une vitre, une chaire, un ornement où seront gravées ou brodées leurs armes, etc., tantôt d'une façon, tantôt d'une autre.

Onzième Leçon

Les bonnes œuvres

D. — Quelle est la quatrième chose nécessaire aux visionnaires ?

R. — Ce sont les bonnes œuvres.

D. — Où sont contenues les bonnes œuvres qu'il nous faut faire ?

R. — Aux règlements de la sainte Congrégation.

D. — Récitez-les.

R. — Ton intérêt seul tu chercheras. Et chériras parfaitement.
Contre Jansénius jureras — Sans savoir pourquoi ni comment.
Vision jamais ne rejetteras — Qui te promettra du bon temps.
Dévots et dévotes flatteras — Pour en retirer quelque argent.
Homicide point ne seras — Que d'ennemis verbalement.
Contre luxure tu crieras — Pour avoir applaudissement.
L'avoir d'autrui n'emberas — Si ce n'est fort dévotement.
Jansénistes tu décrieras — Et déchireras à bon escient.
Femme d'autrui ne convoiteras — Que pour sa bourse, dévotement.
De ses biens t'accommoderas — Et logeras superbement.

D. — Quelle récompense auront ceux qui observent ces commandements ?

R. — La félicité en cette vie, l'amour et l'estime de tous les frères associés, et les premiers rangs en congrégation.

D. — Quelles peines pour ceux qui la méprisent ?

R. — L'ire et l'indignation des chefs de la Société et par ainsi toutes sortes de malheurs en cette vie.

Douzième Leçon

Du péché

D. — Après avoir vu le bien qu'il faut faire, que reste-t-il maintenant de savoir ?

R. — Le mal qu'il nous faut fuir.

D. — Quel mal devons-nous fuir ?

R. — Le Jansénisme.

D. — Qu'est-ce que le Jansénisme ?

R. — Tout ce qui pense, tout ce qui se dict, tout ce qui se fait contre la volonté des visionnaires et tous leurs anges.

D. — Combien y a-t-il de Jansénismes ?

R. — Deux : l'originel et l'actuel.

D. — Qu'est-ce que le Jansénisme originel ?

R. — C'est celui que la naissance et la bonne éducation donnent quelquefois, qui fait qu'on ne prend goût qu'aux dévotions anciennes, qu'on traite de forfanteries toutes les révélations et dévotions nouvelles, et ce qu'enfin on appelle dans le monde « le bon sens ».

D. — De quelle façon ce défault ou péché originel est-il effacé en nous ?

R. — Par la fréquente conversation et union avec de bons et affectionnés visionnaires.

D. — Qu'est-ce que le Jansénisme actuel ?

R. — C'est celui lequel après l'usage de théologie on s'acquiert quelquefois par la lecture assidue de l'Ecriture Sainte, des Saints Paul, Augustin, Prosper, Fulgence, Thomas d'Aquin, et autres gens de cette sorte.

D. — Combien y a-t-il de Jansénismes actuels ?

R. — De deux sortes, l'un est véniel et l'autre mortel.

D. — Qu'est-ce que le Jansénisme véniel ?

R. — C'est hésiter à jurer sur sa part de Paradis que certaines erreurs sont enseignées dans un livre composé par un évêque de la ville d'Ypres, lequel livre on n'a jamais vu.

D. — Pourquoi appelez-vous ce péché véniel ?

R. — Parce qu'il ne choque pas directement l'intérêt des visionnaires. Il est néanmoins très dangereux parce qu'il prive des bénéfices et dispose beaucoup au Jansénisme mortel.

D. — Qu'est-ce que le Jansénisme mortel ?

R. — C'est celui qui méprise directement ou indirectement ou semble mépriser l'esprit et la conduite de Patelin, de notre déesse Marie les révélations et l'intérêt des visionnaires.

D. — Pourquoi l'appelezvous mortel ?

R. — Parce qu'il tue l'homme civilement, lui faisant perdre par notre moyen tout accès aux honneurs, dignités et avantages de ce monde et toutes prétentions aux bénéfices.

D. — Combien y a-t-il de Jansénismes mortels ?

R. — Sept ; c'est à savoir : Science, Intelligence, Zèle, Piété, Fermeté, Vertu, Sens commun. Mais malheur sur ceux qui en

sont entachés : *qui talia agunt, regnum mundi non possidebunt.* Amen, ainsi soit-il. Marie des Vallées et Patelin, les confondent. Ainsi soit-il.

*
* *

C'est sur cette leçon, sorte d'apologie déguisée du Jansénisme, que s'achève le *Catéchisme des Visionnaires*, pièce de choix parmi les nombreux libelles répandus à profusion contre saint Jean Eudes, et dont les chercheurs trouveront la collection aux Archives nationales dans le carton coté M. 237. Ces libelles, plus ou moins développés, renferment les mêmes allégations, exprimées en termes parfois identiques. On sent que les détracteurs voulurent créer sur l'apôtre normand une légende ridicule, sinon odieuse, et qui fut malheureusement acceptée par un nombre assez considérable de membres du Clergé. Les faits rendirent enfin justice au Père Eudes et parlèrent plus haut que les calomnies. L'Eglise a couronné le saint missionnaire et l'a proclamé officiellement « le père, le docteur et l'apôtre de la dévotion aux Sacrés-Cœurs », et l'on peut ajouter qu'en canonisant le confesseur et le biographe de Marie des Vallées, Rome a également démenti, de façon indirecte mais suffisamment éclatante, les ennemis de cette humble femme.

Jean Gautier.

LE CADRE NORMAL

DE LA COMMUNION BIEN COMPRISE

Sic Sacrificum istud instituit, cujus officium committi voluit Solis Presbyteris, quibus sic congruit. Ut sumant, et dent coeteris.

1° Au cours d'une Messe.

A. Les raisons théologiques.

1. Analogies insuffisantes.
2. Les raisons de fait.
3. Le motif profond.

B. Les avantages de cette pratique.

C. Les inconvénients de s'en écarter.

2° Par la Consécration de cette Messe.

A. La raison théologique.

B. Les rares impossibilités.

C. Le procédé pratique.

1. Dans les Communautés.
2. Dans les Paroisses.

I

L'Eucharistie offre cette particularité unique d'être un *sacrement qui dure.* Tandis en effet que les autres sacrements n'existent que dans le moment où ils sont administrés, parce que la vertu sanctifiante de Dieu ne passe en eux que dans ce court instant, la confection et l'administration de l'Eucharistie sont au contraire des actes qu'un long intervalle de temps peut séparer, parce que là, au lieu d'une vertu instrumentale secondaire,

nous avons la réalité stable de l'Humanité même de Jésus-Christ, instrument principal et conjoint à Dieu de la production de la grâce.

Il est donc pratiquement possible de séparer la Communion de la Consécration du pain eucharistique. Mais il importe de remarquer que cette manière de faire, si elle n'est pas défendue par l'Eglise, n'est pourtant pas normale et ne doit pas être encouragée : il ne faut pas que le Tabernacle abolisse l'Autel sans lequel il n'existerait pas.

Du reste, comme nous le dirons plus loin, la sainte Réserve eucharistique n'a pas été instituée primitivement en vue du culte de l'adoration[1], mais exclusivement pour pouvoir, en cas de besoin, être dispensée aux malades[2].

La Théologie aussi bien que l'histoire nous autorisent donc à dégager un double enseignement, sur lequel il sera bon d'insister : *c'est pendant la sainte Messe que les fidèles doivent communier*, et il serait à désirer qu'ils le fassent *avec des Hosties présentées par eux au cours de même sacrifice.*

Et d'abord, le vrai moment de la Communion du peuple, doit être pendant la sainte Messe, immédiatement après la Communion du Prêtre.

a) Au cours d'une Messe

A. Les raisons théologiques. — Si le fait de cette liaison est incontestable, la raison n'en est pas tellement apparente, qu'il ne soit pas nécessaire de les mettre en évidence[3].

1° *Analogies insuffisantes.* — Commençons par remarquer qu'il n'y a pas dans cette manière de faire une simple *analogie* avec ces *repas sacrés*, au cours desquels, sous l'Ancienne Loi, l'Israélite au nom duquel le Sacrifice avait été offert et le prêtre

1. Le Théologien Vincent Contenson, O. P. († 1674) note que, de son temps, ainsi que de tout temps, dans l'Eglise, l'on avait coutume de garder l'Eucharistie simplement pour la donner en viatique aux malades (Cf. *Theologia mentis et cordis*). La Réserve ne se composait en conséquence que de quelques Hosties et ne remplissait point des ciboires comme de nos jours.

2. On doit renouveler cette réserve d'Hosties consacrées tous les 8 ou au moins tous les 15 jours avec des Hosties fraîches (S. R. C., 16 décembre 1826).

3. A. Lemonnyer, *La Communion à la Messe*, dans *La Vie Spirituelle*, n° 115, avril 1929, p. 8 et ss. — Nous avons abondamment utilisé ici cet excellent article.

qui l'avait offert consommaient certaines parties des victimes immolées. Sans doute, dans ce cas, le Sacrifice précédait, et le Repas sacrificiel ou de communion suivait ; les deux actes étaient inséparables ; mais à cette règle trop générale, il y avait deux exceptions : l'« *Holocauste* » et le « *Sacrifice pour le péché* », qui ne comportaient pas de repas de communion. Or le Sacrifice de la Croix, comme saint PAUL nous le dit en plusieurs passages de ses *Lettres*[1], est précisément assimilable au *Sacrifice pour le péché.*

Autre analogie : « *l'Agneau pascal* » qui devait être immolé, puis mangé[2]. Or ce beau type du Christ Rédempteur, auquel saint PAUL lui-même fait allusion[3], n'est pas davantage une raison. Car ce n'est pas à la figure de nous expliquer la réalité, mais bien plutôt on doit demander à la réalité d'éclaircir les obscurités qui enveloppent toutes les figures.

2° *Les raisons de fait.* — La vraie raison est ailleurs et beaucoup plus impressionnante : la liaison de la Communion eucharistique au Sacrifice rédempteur nous apparaît comme l'effet d'une volonté positive, et nullement arbitraire du reste, de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Cette volonté positive ressort d'un *triple fait* sur lequel il importe d'insister quelque peu :

a) *La formule de l'Institution.* — Notre-Seigneur, à la dernière Cène, s'est servi d'une seule phrase : « Prenez et *mangez*, car ceci est mon corps. » « *Buvez*, car *ceci* est mon sang... » pour atteindre simultanément deux buts : *opérer la Transsubstantiation* et en même temps *donner à ses Apôtres l'ordre* de communier. Dans la hâte qu'il a de s'offrir en nourriture à nos âmes, Jésus n'a pas encore consacré, que déjà il parle de la Communion. Et nous ne devons pas voir là un rapprochement fortuit de mots ; il y a certainement une intention voulue : « Mangez, car ceci est mon Corps » : si je consacre ce pain, c'est pour que vous le mangiez ; — « Buvez-en tous, car ceci est mon sang » ; si je change ce vin en mon Sang, c'est pour que vous en buviez.

Il apparaît donc déjà que dans l'intention du Maître il y avait

1. En particulier *Lettre aux Hébreux*, 13, 10 et ss.
2. PAUL, *Première Lettre aux Corinthiens*, 5, 7.
3. Exode, 12, 3-27.

un lien entre le Sacrifice rédempteur et la manducation de l'Hostie[1].

b) La Consécration n'est pas simplement une confection sacramentelle. — Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué l'Eucharistie pour se faire *l'aliment* de la vie de la grâce, que le Baptême a fait jaillir en nous : voilà son but premier. Pour cela, il a choisi tout naturellement l'un des *éléments usuels de notre alimentation* corporelle : le pain, en prononçant sur lui au nom de sa Toute Puissance, des paroles qui le changeaient en sa propre substance corporelle : « Ceci est mon Corps ».

De fait rien d'autre ne s'imposait ; l'*Eucharistie-sacrement*, c'est-à-dire la sainte Communion était instituée, en tout semblable aux autres Sacrements.

Or le Sauveur a voulu au pain, joindre le vin, qu'il a changé en son Sang. Etait-ce dans le simple but de compléter le symbolisme alimentaire en faisant de la Communion un repas complet? Evidemment non ; puisque l'Eglise latine a jugé bon, pour des raisons pratiques, de renoncer à l'usage du précieux sang pour la communion des fidèles, sans qu'aucune atteinte n'ait été portée par là à l'Eucharistie comme Sacrement de notre alimentation spirituelle, ni même à l'essentiel de son symbolisme.

D'autant que, depuis la suppression pour les fidèles de la Communion sous l'espèce du vin, l'Eglise a toujours maintenu l'obligation rigoureuse de ne consacrer l'Eucharistie que sous les deux espèces, et jamais en dehors de la Messe, même pour les plus graves motifs.

c) La consécration est proprement le sacrifice de la messe. — L'intention formelle de Notre Seigneur allait donc certainement beaucoup plus loin. Le Maître a voulu, d'une volonté expresse, qui apparaît clairement dans les formules consécratoires, telles que les Evangélistes nous les rapportent[2], représenter et réaliser sacramentellement *la séparation* de son Corps et de son Sang, qui allait se réaliser matériellement sur le calvaire. En un mot, la

1. H. Cappon, *Communiez à la Messe*, dans le *Bulletin paroissial liturgique*, 22 novembre 1931, p. 441.

2. Prenons par exemple Saint Luc : «Ceci est mon corps *livré* pour vous... Cette coupe, c'est la nouvelle Alliance dans mon Sang, *répandu* pour vous ». (Evangile 22, 19 et 20. — Cf. également Marc, *Evangile* 14, 24 et Math. 26, 28). Le corps eucharistique est donc *le corps immolé* de Jésus-Christ. Le sang eucharistique est donc *le sang répandu* de Jésus-Christ.

Communion a été rattachée, **dans son institution même,** au Sacrifice de la Croix, que reproduit chaque jour le Sacrifice de la Messe : et c'est le second fait inséparable du précédent.

3° Le motif profond. — A ces intentions de fait, il doit y avoir une raison profonde. Saint Thomas, qui a tant et si amoureusement développé la théologie de l'Eucharistie, nous la propose avec une impressionnante clarté.

L'Eucharistie est une institution intrinsèquement suréminente, qui applique immédiatement à nos âmes, et d'une façon qui atteint ici-bas la perfection, les fruits de la Rédemption. De ce chef, elle s'avère le couronnement et le but même de tout l'ordre sacramentaire.

Or dans l'économie chrétienne, *toute grâce découle* du Sacrifice rédempteur *de la Croix*, qui en a rouvert à jamais la source.

Donc il était de toute convenance que l'Eucharistie, par laquelle s'effectue le rattachement des Sacrements, ces canaux officiels de la grâce, à leur unique source, et qui nous donne en nourriture spirituelle le Rédempteur lui-même, nous le donnât, et donc le contînt, **dans son état propre de victime immolée.**

Pour ce faire, l'Eucharistie devait inclure dans sa confection même le Sacrifice de la Messe, qui n'est, encore une fois, que le renouvellement, en forme sacramentelle, du Sacrifice de la Croix.

La conclusion pratique s'impose : on ne peut rompre à la légère, dans l'usage de l'Eucharistie, ce lien si intime et si juste. De même que *la Confection* de l'Eucharistie exige, de toute nécessité, l'oblation du Sacrifice de la Messe, de même l'usage de l'Eucharistie par *la Communion* requiert, de toute évidence, l'assistance au Sacrifice de la Messe.

B. Les avantages de cette pratique. — Cette manière de faire, qui est la seule que l'Eglise recommande, apporte du reste avec elle de nombreux avantages spirituels[1].

1° Reçue au cours de la messe, la sainte Communion est pour les âmes le moyen par excellence de participer au Sacrifice lui-même. On n'assiste pleinement à la Messe qu'en y communiant ; car par la communion, le Sacrifice accompli sur l'autel, avec tout ce qu'il contient d'amour et de pleine justice rendue à Dieu, se fait intime à l'homme. En communiant à la suite du prêtre, le

1. Cf. *L'ami du Clergé*, 1er mai 1930, p. 286-287.

chrétien s'incorpore toute l'adoration, toute l'action de grâces, toute l'expiation et la supplication du Christ ; il exprime qu'il entend avoir une part profonde au drame réalisé sur l'autel ; qu'il a foi en son mystère ; qu'il adopte comme siennes les intentions du prêtre qui l'offre, qu'il est solidaire de ses prières, de ses vœux et de son culte religieux tout entier[1]. Aussi le Concile de Trente enseigne-t-il explicitement que celui qui communie au cours de la Messe, recueille plus abondamment les fruits du divin Sacrifice[2].

2° De même en ne séparant pas la Communion de la Messe, on assure au Sacrement *la plénitude de son effet sanctificateur ;* c'est-à-dire que par son union au saint Sacrifice, la Communion apporte au chrétien un certain surcroît de bénédictions et de grâces eucharistiques.

C. Les inconvénients de s'en écarter. — Par suite choisir habituellement et sans motif sérieux[3] n'importe quel moment de la matinée pour s'approcher de la Sainte Table[4], et faire de la Communion un acte séparé du sacrifice et sans relation avec lui, c'est manquer de sagesse, d'obéissance et de religion.

1° C'est en effet rompre l'unité du festin du Christ, qui, à la Cène, fut le même pour Jésus et pour ses disciples ; c'est faire deux repas séparés : l'un pour le prêtre seul à la Messe, et l'autre pour le peuple, après la Messe.

2° Mais c'est surtout se priver d'un ensemble de grâces **eucharistiques complémentaires**, destinées à bien disposer nos âmes à bénéficier de la grâce propre du Sacrement[5]. Au point de vue de l'efficacité sacramentelle de la Communion, la préparation est plus importante que l'action de grâces. C'est en effet la préparation, et non pas l'action de grâces, du moins comme telle, qui, en fixant les dispositions où nous trouve la manducation sacra-

1. Dom Ryelandt, *Pour mieux communier*, p. 29.
2. *Concile de Trente*, Session XIII, ch. VI.
3. Il est bien évident que si l'on a des raisons de demander la sainte Communion en dehors de la Messe, il faut le faire.
4. Bien que l'Eglise, de nos jours, se montre d'une grande tolérance par rapport à la distribution de la Communion en dehors de la Messe, elle ne la permet, sauf le cas de nécessité, qu'aux heures et lieux où le Sacrifice peut être célébré (Canons 867, § 4 et 869). Le Jeudi-Saint, il *convient* que tous, prêtres et fidèles, communient à la Messe solennelle (canon 862). Enfin le Samedi-Saint la Communion n'est autorisée que *pendant ou aussitôt après* la Messe (canon 867, § 3).
5. Dom Vandeur, *La Sainte Messe entendue pour communier souvent*, p. 21.

mentelle du Corps du Christ, mesure pratiquement l'étendue en nous de son action sanctifiante directe.

Or *la préparation normale,* et établie par Jésus-Christ, *à la Communion,* c'est, nous l'avons montré plus haut, l'*assistance à la Messe.* L'abondance des grâces actuelles qu'elle nous mérite infailliblement a cette préparation pour objet direct. Son efficacité en ce sens est d'un ordre à part et quasi sacramentel[1].

En un mot, l'assistance à la Messe, et la Communion à la Communion de la messe, c'est la seule manière d'agir qui réponde à la volonté de Jésus, et qui respecte l'ordre si juste qu'il lui a plu d'établir[2].

b) Avec des Hosties consacrées à cette Messe.

La Théologie de l'Eucharistie nous presse d'aller plus loin, elle demande que la Communion se fasse avec une Hostie consacrée à la Messe elle-même où l'on communie[3].

A. La raison théologique. — Nous avons dit que le Sacrifice de la Messe renouvelle celui de la Croix en vue de nous en appliquer les fruits. Identique en substance au Sacrifice de la Croix, le Sacrifice de la Messe s'en distingue donc, non seulement par le mode d'oblation mais encore par la destination.

1° Le premier avait pour objet de nous **racheter** *en satisfaisant* à la justice de Dieu ; le second a pour but de nous **sanctifier**, *en nous octroyant* la grâce que le Christ nous a méritée.

2° Et cette première différence en entraîne une autre dont l'intérêt pratique est considérable : le Sacrifice de la Croix fut le Sacrifice de *Jésus-Christ* **tout seul**, quoique agissant en qualité de la

1. Les ordres mendiants, dans l'intention de rendre plus fréquente la Communion, prirent l'initiative de la distribuer en dehors de la Messe. Et pour remplacer la participation au Saint Sacrifice qui servait de préparation normale à la Communion, des « actes » en grand nombre furent composés qui contenaient de brûlantes protestations d'amour, des promesses présomptueuses, de séraphiques exclamations... et souvent n'aboutissait qu'à décourager les communiants et à les éloigner de la Sainte Table (H. Capron, *Communiez à la Messe*, dans le *Bulletin paroissial liturgique* du 22 nov. 1931, p. 443).

2. A. Lemonnyer, *La Communion à la Messe*, dans *La Vie spirituelle*, avril 1929, p. 12.

3. « L'usage de ne donner la Communion à une Messe qu'avec des Hosties consacrées à cette Messe même, a longtemps prévalu dans l'Eglise ; il se maintient à Cluny jusqu'au XVIIIe siècle, et c'est encore la règle pour les Ordinations. On fera bien de s'inspirer de cette règle en certaines circonstances, par exemple aux Messes de la première Communion... » (P. Paris, Art. *Communion* dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, tome II, col. 321).

Tête ; le Sacrifice de la Messe est le commun Sacrifice de la tête et des membres, *du Christ et de son Eglise*. Car si Jésus nous a rachetés sans nous, Dieu, ne veut pas nous sanctifier sans nous lorsqu'il s'agit d'obtenir part aux grâces de la Rédemption, en vue de notre sanctification, notre collaboration active devient indispensable.

Or à chaque Messe qui se dit, l'Eglise de Jésus-Christ est **représentée** en fait par le prêtre qui célèbre, et par ceux de ses membres qui y assistent. C'est donc très spécialement la Messe de ce prêtre et de *cette assistance*.

Mais il y a beaucoup plus : les assistants ne sont pas simplement des représentants, des figurants inertes ; ils ont un rôle très actif à jouer : ils sont non seulement *co-victimes* avec le Christ ; mais ils sont aussi *co-célébrants*, non pas sans doute en ce sens qu'ils ont part à la consécration eucharistique, que seul le prêtre est capable de faire ; mais en ce sens qu'ils ont part en union avec le prêtre, et en dépendance de lui, *à l'oblation* à Dieu de la victime eucharistique, qui constitue en fin de compte, l'acte formel du Sacrifice. Quoique dans un sens imparfait tout chrétien a qualité et **capacité sacerdotale,** de par le double caractère sacramentel de son Baptême et de sa Confirmation, qui le rend participant de l'unique Sacerdoce du Christ. Si bien que les non-baptisés, fussent-ils croyants, fussent-ils même en état de grâce, ne peuvent ni assister réellement à la Messe, ni y communier validement, parce qu'ils n'ont pas cette capacité.

Et alors le fidèle qui vient de prendre sa part très active à la célébration de la Messe, se trouve dans une situation vraiment privilégiée :

a) Il a satisfait à l'ordre établi par Jésus-Christ, qui a voulu que le Sacrifice de la Messe serve d'introduction normale et de préparation efficace à la sainte Communion.

b) Mais de plus l'Hostie consacrée à cette Messe lui appartient, car il a eu part à son oblation ; elle est en partie sienne ; elle est proprement destinée à le nourrir, elle, et non pas une autre[1], consacrée à une autre Messe et par d'autres assistants[2].

1. Il est évident qu'il ne s'agit pas ici de telle ou telle Hostie individuelle, que le Communiant aurait lui-même offerte : après la Consécration toutes les Hosties sont *identiques*.
2. D'après une réponse de la *Sacrée Congrégation des Rites*, adressée,

En un mot, quiconque communie devrait normalement communier non seulement à la Communion de la Messe, après y avoir assisté, mais encore avec une Hostie offerte par lui et consacrée pour lui à cette même Messe et non pas à une autre[1].

B. Les rares impossibilités. — Beaucoup trouveront sans doute que c'est là une innovation impossible à mettre en pratique.

D'abord, est-ce bien une innovation ? Primitivement les fidèles qui assistaient à la Messe n'apportaient-ils pas eux-mêmes leur offrande sur l'autel[2] ? C'est donc tout au plus aller contre la routine actuelle, qui n'a souvent d'autre motif que le souci de ne pas compliquer l'office du célébrant, ou de ne pas allonger de quelques minutes le Sacrifice de la Messe.

Nous ne voyons guère d'impossibilité réelle et légitime que dans les lieux de pèlerinages, ou aux grandes fêtes liturgiques; en un mot, chaque fois que l'affluence considérable des communiants ne peut pas être numériquement déterminée, parce qu'il est matériellement impossible de demander à tous de venir faire eux-mêmes l'offrande de leur Hostie.

Mais dans la plupart des cas, les difficultés d'application de cette méthode sont plus apparentes que réelles ; à une double condition toutefois :

a) Instruire avec soin les fidèles du rôle qu'ils doivent jouer à la Messe, et du symbolisme touchant du geste sacré qui leur est demandé ;

b) Consentir de bonne grâce à rompre avec la routine actuelle

le 2 septembre 1741, aux Directeurs du séminaire d'Aix-en-Provence, on peut même donner à la Communion faite avec des Hosties consacrées à la Messe, le nom de « *Communion liturgique* ».

1. Un savant liturgiste allemand, le P. Kramp, S. J., va jusqu'à oser dire : « La Communion liturgique et la Communion réduite à l'état de dévotion s'opposent comme le Catholicisme et le Protestantisme », c'est-à-dire comme l'esprit collectif et l'esprit individualiste.

2. Jusqu'au IXe siècle, les fidèles présentaient eux-mêmes pour le Sacrifice de la Messe du pain ordinaire levé. Cependant l'usage du pain azyme, à partir du VIIe siècle, avait pénétré dans certaines Eglises d'Occident qui, préoccupées d'imiter la dernière Cène, l'adoptèrent peu à peu; Rome fut même une des dernières à se rallier à cette pratique. Or, comme les fidèles ne pouvaient que plus difficilement se procurer ce pain azyme, ils prirent l'habitude d'offrir, au lieu de pain, une petite somme d'argent qui est devenue notre honoraire de Messe, ou bien encore de s'abstenir totalement de l'offrande. On peut dire que ce déclin de l'offrande ainsi que la coutume introduite au VIIe siècle de célébrer des Messes dites « privées », sont les principales causes qui détachèrent les fidèles de l'assistance active au Saint Sacrifice et de la réception *liturgique* de la Communion.

qui n'a d'autre raison que le souci d'un peu plus de commodité.

C. Le procédé pratique. — Les combinaisons pratiques sont nombreuses ; voici celle que nous conseillons d'adopter, parce que nous la voyons appliquée déjà depuis longtemps, avec succès et profit pour les âmes.

1° **Dans les Communautés.** — D'abord dans les Séminaires, les Communautés religieuses ou les Pensionnats catholiques, la communion avec des Hosties consacrées à la Messe est généralement très facile. La méthode consistera à placer à l'endroit le plus convenable : soit près de la porte d'entrée sur le passage de la communauté, soit près de la grille de communion ou de la grille de clôture, une petite table, sur laquelle on aura mis d'avance la boîte qui contient les hosties, et à côté d'elle un plateau[1]. A mesure que les membres de la Communauté entrent à la chapelle, ceux qui veulent communier prennent dévotement une hostie et la déposent sur le plateau. Pendant la récitation de l'Evangile, le clerc va chercher le plateau[2] et le dépose sur l'autel à droite du corporal. Au moment de l'Offertoire, le prêtre dispose les hosties dans un Ciboire qu'on a pris soin de placer à cet effet, et les offre à Dieu en même temps que son hostie à lui.

2° **Dans les paroisses** des villes et des campagnes, la difficulté n'est pas ordinairement plus difficile à surmonter.

En semaine, le moyen indiqué plus haut pour les Communautés est parfaitement applicable, car le nombre des communiants est malheureusement trop souvent bien minime. Et si des personnes arrivées en retard se trouvaient en surnombre, au moment de la Communion, il y aurait la sainte Réserve, qui jouerait alors son véritable rôle.

Les jours de grande fête, et tous ceux qui comportent un chiffre important de communions, il sera souvent difficile de demander à chacun de venir choisir son Hostie ; mais on renoncera au moins à la pratique bizarre de consacrer la veille un ou plusieurs

1. Au lieu d'un plateau, on peut évidemment se servir d'une coupe de verre.

2. Dans les Communautés cloîtrées, il ira le chercher au guichet de la grille où l'un de ses membres, désigné pour cet office, le lui remettra. En se dirigeant vers l'autel, il le présentera à droite et à gauche aux fidèles venus pour communier, qui ajouteront leur hostie à celles dont le plateau sera déjà chargé.

ciboires en prévision des communions du lendemain et jours suivants. Ce sera au contraire l'occasion ou jamais de consacrer les Saintes Espèces en l'honneur et sous l'invocation du mystère ou du Saint dont la liturgie nous demande de célébrer la Messe.

Nous sommes pour notre part fermement convaincu, qu'il y a dans cette pratique, si conforme aux intentions de Notre Seigneur Jésus, un moyen très efficace de promouvoir la piété et la ferveur envers la sainte Eucharistie.

René Dubosq,
Professeur au Grand Séminaire de Bayeux.

LES TROIS FONDATEURS DU SÉMINAIRE D'AVRANCHES[1]

On sait avec quelle faveur fut accueilli le décret du Concile de Trente instituant les séminaires, mais aussi combien fut difficile l'institution, dans chaque diocèse, de ces noviciats ecclésiastiques pourtant si nécessaires en vue de la réforme du clergé.

Les origines du Séminaire d'Avranches[2] sont, à cet égard, particulièrement intéressantes.

Le diocèse de Coutances, grâce à S. Jean Eudes, fut doté d'un Grand Séminaire dès l'année 1650. On se préoccupait aussi à Avranches de la formation des futurs prêtres. A défaut du Séminaire, Charles Vialart qui ocupa le siège, de 1642 à 1644, les réunissait dans son palais épiscopal pendant dix jours avant leur Ordination. C'était un progrès, mais combien insuffisant !

Un des malheurs de ce temps-là c'était que les évêques ne résidaient guère dans leurs diocèses. On trouvait même leur absence toute naturelle, si bien que Mme de Sévigné plaisantait, quelques années plus tard, Mgr de Froullay de Tessé, évêque d'Avranches : « Il a si grand peur de mourir hors de son diocèse, écrivait-elle, qu'il ne le quitte jamais. »

Le successeur du pieux et docte Charles Vialart, Roger d'Aumont, n'hérita pas de son zèle pour la formation des Ordinands. Gabriel de Boislève, en faveur duquel il donne sa démission en 1651, résidant ordinairement à Paris ne pouvait pas non plus

1. Les pages qui suivent forment un chapitre d'un ouvrage qui paraîtra prochainement sous ce titre : *Les Séminaires de Coutances et d'Avranches.*

2. Le diocèse d'Avranches supprimé à l'époque du Concordat fut alors réuni à celui de Coutances.

personnellement s'en occuper. Ce furent de simples prêtres qui prirent l'initiative de la fondation du Séminaire d'Avranches. Leurs noms méritent d'être signalés à la reconnaissance du diocèse. Ils s'appelaient Robert Gombert, Jean Hantraye et René Le Prieur[1]. C'est en 1666 qu'ils s'associèrent avec la permission de l'évêque qui, de Paris, leur envoya quelques vagues encouragements.

Avant de les voir à l'œuvre, recueillons les renseignements trop incomplets qui ont été transmis sur chacun d'eux[2].

I. — Le premier Supérieur du Séminaire

Robert Gombert. — Celui des trois fondateurs sur lequel nous sommes le mieux renseignés[3] et qui remplit le premier les fonctions de Supérieur, était fils d'Henri Gombert, Sieur de la Garde, de la paroisse de Notre-Dame de Livois[4]. Il avait pour oncle paternel le curé de Saint-Martin-des-Champs près Avranches. Pour assurer au neveu la possession de ce bénéfice, on se préoccupa de le faire étudier. Il fut envoyé à Paris pour y suivre les cours de Philosophie et de Théologie. Il devait suivre aussi les cours de Sciences. Mais il faut croire qu'il manquait pour ceux-ci de goût et d'aptitude, car au lieu d'aborder l'étude de la Physique, il apprit à manier les armes avec un tel succès que, bientôt, il passa pour « une des meilleures épées de son temps ».

Une vocation en péril. — Le démon se servit de ces succès

1. Dans beaucoup de diocèses de France à cette époque on voit des prêtres zélés prendre de semblables initiatives. C'est ainsi que fut fondé, par exemple, le Séminaire d'Angers, par MM. Boury, Artaud et Le Cerf associés comme, chez nous, les fondateurs du Séminaire d'Avranches.

2. Cf. *Notices du Dr Cousin* (Bibliothèque d'Avranches) ; *Vie de Messire Pierre Crestey*, curé de Barenton ; *Revue de l'Avranchin*, tome X. — Le Docteur Cousin dont les *Mémoires* sont si précieux pour l'histoire ecclésiastique du diocèse d'Avranches était curé de Saint-Gervais. Il mourut plus qu'octogénaire, dans la prison du Mont Saint-Michel où le tribunal révolutionnaire l'avait fait incarcérer à cause de son attachement à l'Eglise catholique.

3. Pour les autres notices, le Dr Cousin n'eut à sa disposition que les archives de l'évêché. Mais pour celle de Gombert, il put utiliser un manuscrit, aujourd'hui perdu, dont l'auteur, Jean de Bellétoile, avocat du roi au baillage et en la vicomté d'Avranches, mort en 1727, était contemporain des événements.

4. Mgr Laveille, vicaire général de Meaux, auteur de tant de remarquables *Vies* de Saints personnages, était, par sa mère, arrière petit-neveu de M. Gombert. Il a publié dans la *Revue Catholique de Normandie* (1897), les pages que lui consacra le Dr Cousin.

pour inspirer au jeune Robert des goûts séculiers. Jusque-là, il avait mené la vie simple et retirée qui convenait à un étudiant ecclésiastique plus désireux de plaire à Dieu qu'aux hommes..

On le vit dès lors préoccupé de sa toilette pour pouvoir paraître avec avantage dans les réunions les plus mondaines. Il fréquenta en particulier les académies de gymnastique et d'équitation. Les jeunes gens qu'il y rencontra ne purent qu'exercer sur lui une fâcheuse influence si on en juge par la réputation dont ils jouissaient, car on disait alors de celui dont on voulait caractériser le degré de perversion : « Aussi parfaitement débauché et aussi ouvertement qu'un jeune académiste. »

Notre Robert se lia particulièrement avec un de ces jeunes gens qui n'était pas moins brave ni moins adroit que lui. La réputation d'adresse et de bravoure dont ils jouissaient l'un et l'autre contribua encore à resserrer leur amitié, car ils étaient toujours appelés ensemble aux combats des académistes où ils ne manquaient jamais de rendre victorieux le parti qu'ils défendaient. Si bien qu'ils étaient toujours ensemble, et qu'ils en vinrent à ne plus pouvoir vivre l'un sans l'autre.

Cette étroite amitié qui aurait pu achever de détourner Gombert de sa vocation servit au contraire, par sa tragique rupture, à le ramener à Dieu. Il arriva, en effet, que son ami peut-être un peu trop fier de son habileté à manier les armes, s'étant trouvé seul avec un autre cavalier et l'ayant traité avec trop d'arrogance, les deux se prirent de querelle et après une dispute très vive, mirent l'épée à la main et « s'enferrèrent l'un l'autre et tombèrent morts sur la place ».

L'âme très sensible de Robert Gombert fut bouleversée par la mort affreuse de celui qu'il aimait et qu'il avait cru invincible dans tous les combats. Il réfléchit, pria, et, résolument, sans délai, quitta ses habits élégants, mit de côté son épée, revêtit la soutane et reprit ses études ecclésiastiques.

Comment R. Gombert devint un saint curé. — Après qu'il eut achevé ses études, Gombert reçut les Saints Ordres et quand il fut prêtre, son oncle, accablé de vieillesse et d'infirmités, résigna en sa faveur la cure de Saint-Martin-des-Champs. Le jeune curé administra sagement sa paroisse et se conduisit toujours correctement. Mais dans les débuts, il se ressentit visiblement de l'insuffisance de sa formation sacerdotale. Il avait bien suivi les

cours de Philosophie et de Théologie, mais il n'avait pas fait de noviciat ecclésiastique. Il avait été étudiant, mais pas séminariste, et c'est sans doute la douloureuse expérience qu'il fit alors de l'insuffisance de sa formation qui lui inspira plus tard le désir de fonder un Séminaire pour ses jeunes compatriotes avranchinais.

On accuse les Normands de faire à Dieu cette prière : « Mon Dieu je ne vous demande pas les biens de la terre, je vous prie seulement de me mettre auprès de ceux qui les possèdent. » Si une telle supplique peut être mal interprétée quand il s'agit des biens matériels, elle ne saurait, quand il est question des biens spirituels, présenter qu'une signification très édifiante. En tout cas, ce fut, pour le jeune curé de Saint-Martin une heureuse fortune d'avoir pour voisin un excellent curé qui, sous ses dehors encore un peu mondains, sut discerner une âme d'apôtre, sans aller pourtant jusqu'à prévoir, au début de leurs relations, qu'il serait un jour associé, pour la fondation du Séminaire, à celui qu'il s'efforçait de convertir. René Le Prieur, curé de la Gohannière, à l'encontre du sémillant curé de Saint-Martin, était un prêtre simple et modeste qui, avec la perspicacité que Dieu donne à ses Saints, eut le pressentiment du bien que ce nouveau venu pouvait faire dans le diocèse, s'il parvenait à l'introduire dans la voie de la perfection sacerdotale et pastorale. Il lui parla donc « si souvent et si fortement contre les dangereux appas des divertissements et des visites mondaines » et contre la vanité qui, à l'exemple des jeunes ecclésiastiques de Paris, le portait à revêtir des habits de soie et de couleur[1], qu'il finit par l'ébranler. Une mission qui se donna en ce temps-là à Avranches acheva de le déterminer.

Désireux de se donner à Dieu, Gombert n'était pas homme à ne le faire qu'à moitié. « Il résolut de renoncer entièrement au monde et de quitter les parures qui pouvaient sentir la vanité ; et, dès lors, sans garder aucune mesure, il abandonna ce qu'il avait de propre et se revêtit le plus simplement qu'il lui était possible. » Avec « ses meilleures hardes », il fit faire des orne-

1. Aujourd'hui que les Séminaires ont accoutumé le clergé à garder toujours la tenue qui convient à son état, nous nous figurons malaisément ce que pouvaient être les habitudes des prêtres au temps où il n'y avait pas de noviciats ecclésiastiques. Rien ne fait mieux apprécier l'immense bienfait de l'institution des Séminaires que de lire les Vies de saint Vincent de Paul, saint Jean Eudes et M. Olier.

ments d'église. « Il rompit sans retour avec le monde et ses plaisirs, s'abstint entièrement des visites inutiles et dangereuses qui ne se font que pour le commerce mondain et l'amusement. »

Entré dans la voie du renoncement, le curé de Saint-Martin-des-Champs s'y avança avec l'entrain qui, naguère, distinguait dans la carrière des armes le jeune académiste. Il s'astreignit à un jeûne très austère, ne mangeant que du pain noir, même lorsqu'il recevait des visiteurs auxquels il en servait du blanc. Il passait une partie de ses nuits en prières dans son église où on le surprit plus d'une fois chantant les nocturnes de son bréviaire.

Ne dépensant plus rien pour lui-même, il donnait aux pauvres la plus grande partie de ses revenus. N'ayant plus aucun souci de son repos ni de ses satisfactions personnelles, il ne vécut plus désormais que pour ses paroissiens. Non content de leur procurer tous les secours de son ministère pastoral, il se préoccupa de tous leurs intérêts. Il voulait que sa paroisse fût comme une famille unie par les liens de la charité la plus chrétienne ; aussi s'appliquait-il à réconcilier tous ceux entre lesquels s'élevait quelque dissentiment.

Sa charité envers les malades fut particulièrement admirable. Il avait remarqué « qu'ils sont plus négligés et qu'ils souffrent plus la nuit que le jour ». Et c'est pourquoi il eut « la dévotion d'employer la nuit à les aller voir, les assistant non seulement de ses exhortations, mais encore de ses facultés, et même du service de sa personne, en faisant leurs lits, les changeant de linge, les aidant en tous leurs besoins ».

Sa charité envers les pauvres et les malades éclata surtout au cours d'une terrible épidémie qui, en l'an 1676, fit de nombreuses victimes dans la région d'Avranches. On le vit même charger sur son dos le cadavre d'une pauvre femme « que personne, par crainte de la contagion, n'osait porter en terre ». Il fut victime de cet acte de charité : atteint de la même maladie, il mourut le 8 septembre 1676 après avoir demandé qu'on l'enterrât dans le cimetière de son église, près de la pauvre femme à laquelle, au péril de sa vie, il avait rendu les derniers devoirs. Son désir ne fut pas exaucé : on l'enterra devant la porte principale de son église et l'on mit sur son corps « un carreau long » par dessus lequel, jusqu'à la destruction de cet édifice en 1792, pas-

sèrent les paroissiens de Saint-Martin pour pénétrer dans le Saint lieu.

M. Gombert avait soixante-trois ans et il était curé de Saint-Martin depuis vingt-sept ans.

II. — Les deux associés de M. Gombert

M. Hantraye. — Jean Hantraye, le plus distingué des trois fondateurs du Séminaire, naquit à Mesnil-Thébault, au hameau de La Mordantière, en l'an 1620. Orphelin dès son enfance, il fut envoyé par son tuteur au collège des Jésuites de la Flèche où il fit ses humanités et suivit les cours de Philosophie et de Théologie. Il alla ensuite à Paris où il fut précepteur du fils du duc de Rohan-Monbazon. Mathématicien et hébraïsant déstingué, il fut choisi pour donner des leçons à MM. Pallu, de la Motte-Lambert et Cotolendy désignés par le pape Alexandre VII pour aller gouverner en qualité de vicaires apostoliques les Missions de la Chine. Après avoir séjourné assez longtemps au Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet et refusé jusqu'à trois fois par humilité un canonicat de l'église de Paris, il accepta, en 1659, la cure d'Isigny « aimant mieux vivre dans un état médiocre, plus conforme à l'humilité qui fut toujours sa vertu favorite ».

C'est sans doute ce même sentiment d'humilité qui lui fit différer de recevoir le sacerdoce jusqu'à l'âge de 35 ans. Il en avait 40 lorsque M. le marquis d'Isigny qui l'avait connu à Paris lui présenta la cure dont il disposait en vertu de son droit de patronage. Son premier souci fut de pourvoir à l'éducation de la jeunesse en y établissant des écoles. Il y donna aussi, dans son vaste presbytère, des leçons de Philosophie et de Théologie. L'éclat de son mérite ne tarda pas à attirer sur lui l'attention. Il fut nommé Syndic des curés du diocèse et Mgr de Boislève, évêque d'Avranches, le nomma doyen de Saint-Hilaire, ce qui ne l'empêcha pas de rester curé d'Isigny. Il ne quitta, en effet, cette paroisse qu'au bout de vingt ans, à la mort de M. Gombert, en 1678. Il vint alors s'établir à Saint-Martin-des-Champs où, durant quinze années, il exerça la charge de Supérieur du Séminaire et de curé de la paroisse. Il mourut le 12 mars 1693, à l'âge de 73 ans.

René Le Prieur. — Ce pieux et modeste curé dont nous avons

vu l'influence décisive sur Robert Gombert, son futur Supérieur à Saint-Martin-des-Champs, était originaire de la paroisse des Biards, où il naquit, au hameau de Monthallé, le 19 janvier 1626. Il avait suivi à Paris les cours de Théologie à la Sorbonne, en compagnie d'un compatriote nommé Michel Anger. Tous les deux assistèrent aux conférences ecclésiastiques données en 1642, à Saint-Magloire, par saint Jean Eudes. Ils en furent si touchés qu'un jour Michel Anger dit à son confrère : « Que faisons-nous ici ? Que n'imitons-nous ce saint prêtre ? » Et, de fait, ils résolurent dès lors de se dévouer à l'œuvre des Missions et à la sanctification du clergé. Michel Anger, devenu curé de Brouains en 1650, y groupa jusqu'à vingt élèves qu'il instruisait et formait à la vie ecclésiastique.

A son retour de Paris, René Le Prieur fut nommé curé de La Gohannière et c'est là qu'il connut M. Gombert. Il était en même temps doyen rural de Tirepied. Plus tard, à une date que nous ne connaissons pas, il devint curé de Montgothier au doyenné de Cuves, et c'est là qu'il mourut le 25 mai 1691, à l'âge de soixante-cinq ans. Il fut inhumé près de la croix du cimetière, en présence de François Le Prieur, de François de Gouvets, écuyers, et de Gauvin Ferré, écuyer, ses neveux. J'ai visité sa tombe il y a quelques années et l'on m'a assuré qu'elle était encore en vénération. On y vient même en pèlerinage pour obtenir des guérisons par l'intercession de celui que le peuple appelle « le bienheureux René ».

III. — L'Œuvre des trois fondateurs

Etablissement du Séminaire. — Dans la région d'Avranches, comme partout ailleurs, les guerres de religion avaient eu pour nos paroisses des conséquences désastreuses, et, pour comble de malheur, cent cinquante ans après que le Saint Concile de Trente avait décrété la fondation des Séminaires, il n'y avait pas encore de noviciat ecclésiastique pour former le clergé de ce diocèse. Aussi, faut-il avouer, — et rien ne montre mieux l'importance des Séminaires, — que « le nombre des ecclésiastiques déréglés était considérable ». Le curé de Saint-Martin-des-Champs rappelé lui-même par celui de La Gohannière à une vie plus sacerdotale, « avait la charité d'avertir secrètement les ecclésiastiques

qui se dérangeaient et de les exhorter à rentrer dans le devoir ». Mais il se rendait compte qu'il n'y avait pas d'autre moyen de procurer au diocèse, pour l'avenir, des prêtres vertueux et zélés, que d'assurer aux ordinands le bénéfice d'une sérieuse éducation sacerdotale. Pour cela, il fallait un Séminaire. De concert avec René Le Prieur et Jean Hantraye, il résolut d'en établir un dans l'église et la cure de Saint-Martin-des-Champs.

L'emplacement de cette église et du presbytère formaient alors une sorte d'enclave dans la paroisse Saint-Saturnin. La rue actuelle du Séminaire en rappelle le souvenir, et le boulevard du Sud était naguère encore désigné par les vieillards sous le nom de *Chasse Saint-Martin*, parce qu'il a été établi sur une ancienne voie plantée d'arbres qui conduisait à l'église de ce nom[1]. L'église et le séminaire ont disparu à la Révolution.

C'est au début de 1666 que les trois associés s'entendirent pour fonder le Séminaire. M. Hantraye fit le voyage de Paris pour obtenir de l'évêque, qui y résidait, l'autorisation nécessaire. Mgr de Boislève, qui aurait dû entreprendre lui-même cette fondation, eut au moins le mérite de ne pas décourager une initiative que d'autres, à sa place, eussent peut-être qualifiée de téméraire. C'était, de fait, une grande hardiesse que de vouloir fonder un Séminaire sans posséder les ressources nécessaires pour le faire subsister. M. Gombert eut l'idée d'utiliser à cet effet le voisinage du collège. Cet établissement qui se glorifie d'avoir eu jadis parmi ses maîtres Lanfranc et S. Anselme était alors en pleine décadence. On résolut de l'annexer au Séminaire en même temps que la prébende préceptoriale destinée à l'entretien du principal. Le corps de ville qui avait des droits sur la nomination du principal, des régents et tous les députés du clergé, de la noblesse et du tiers-état assemblés au nombre de plus de cent quarante, y donnèrent leur consentement à diverses conditions dont la plus remarquable fut « d'élever les escoliers en toute vertu et piété chrétienne, leur faire entendre la messe, apprendre le catéchisme et les disposer à recevoir souvent et dévotement les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie ».

Mais le chapitre fut moins accommodant quand il s'agit d'annexer la cure de Saint-Martin au nouvel établissement. Il y avait

1. L. Mauduit, *Monographie de la commune de Saint-Martin-des-Champs*, Mémoires de la Société d'Archéologie d'Avranches, tome VII.

d'abord consenti. Mais il se ravisa parce que cette annexion lui ôtait pratiquement le droit de nomination à la cure de Saint-Martin. Pour le satisfaire, l'évêque d'Avranches dut lui céder son droit de patronage sur la cure de Milly. Cet arrangement fut consenti par Mgr de Tessé. Le mandement approuvant officiellement la fondation du Séminaire avait été publié par son prédécesseur, M. de Boislève, le 20 décembre 1666.

Supériorat de M. Gombert. — M. Gombert fut élu par ses associés supérieur du Séminaire et dès lors on commença à réunir des Ordinands au presbytère de Saint-Martin-des-Champs. Nous n'avons pas de détails sur la façon dont leur vie y fut organisée. Mais il est aisé de se figurer combien les circonstances étaient défavorables à la régularité de leurs exercices. Le presbytère n'en pouvait loger qu'un tout petit nombre. Les autres demeurèrent en ville, disséminés dans des maisons particulières. Daniel Huet prenant possession de l'évêché d'Avranches, quatorze ans plus tard, se préoccupait de remédier à cet inconvénient des séminaristes externes : « Si vous pouvez loger chez vous les séminaristes, écrivait-il à M. Hantraye, ils profiteront bien plus de votre retraite qu'en sortant plusieurs fois le jour pour se retirer dans leurs maisons, tombant par là dans une distraction et une dissipation inévitable. M. le curé de Barenton[1] m'a déjà proposé de recevoir chez lui quelques jeunes gens pour les exercer et j'y ai consenti. Ce sera autant de soulagement pour vous[2]. »

Les trois associés avaient-ils du moins tout le loisir nécessaire pour s'occuper de leurs séminaristes externes ? Il est certain que non. M. Gombert qui gouverna le Séminaire jusqu'à sa mort, en 1676, conserva non seulement le titre mais encore les fonctions de curé de Saint-Martin, et nous avons vu que, pour lui, ce n'était pas une sinécure. Nous ne savons pas dans quelle mesure ses deux associés purent le seconder, mais nous ne voyons pas qu'ils aient abandonné leurs paroisses, si ce n'est M. Hantraye quand il succéda à M. Gombert. Nous savons cependant que la Providence leur ménagea un précieux auxiliaire durant quelques années, dans la personne de Nicolas Montier, de la pa-

1. Messire Pierre Crestey, dont nous aurons occasion de faire connaître à nos lecteurs les admirables initiatives pour la formation du clergé.
2. Lettre citée par le P. Costil, *Annales de la Congrégation de Jésus et Marie.*

roisse d'Isigny, que M. Hantraye s'était adjoint comme vicaire. Mais il ne resta au Séminaire que jusqu'en 1675, ayant été alors pourvu de la cure de Saint-Hilaire-du-Harcouët, où il mourut en odeur de sainteté en l'année 1700[1].

Supériorat de M. Hantraye. — A la mort de M. Gombert, M. Hantraye fut nommé supérieur du Séminaire, ce qui l'obligea à renoncer à la cure d'Isigny, car il devint en même temps curé de Saint-Martin-des-Champs. Ce n'est qu'en 1683, c'est-à-dire sept ans plus tard, qu'il prit la direction du collège, car bien que cet établissement eût été annexé au Séminaire, Mgr de Tessé n'avait pas voulu en déposséder le titulaire, Sébastien Dodeman, qui malgré ses titres de chanoine et de vicaire général, semble bien avoir été un médiocre principal, puisque nous savons que, sous son gouvernement, la discipline et la piété laissaient également à désirer.

Nous n'avons pas à exposer ici ce qu'entreprit M. Hantraye pour restaurer le Collège, mais on voit assez quelle fut sa tâche et combien il lui était difficile de mener à bien tout à la fois l'administration et la paroisse, la direction du Collège et le gouvernement du Séminaire, et on comprendra d'autant mieux combien il importe de distraire le moins possible de leur œuvre éducatrice les prêtres voués à la direction des Ordinands.

Le Séminaire perpétuel. — Si absorbé qu'il fût par la multiplication de ses emplois, M. Hantraye ne négligea pas la direction du Séminaire. Ayant remarqué que beaucoup de jeunes gens y arrivaient avec une formation classique et même primaire tout à fait insuffisante, il conçut un plan qui mérite d'être remarqué parce qu'il correspond aux préoccupations de tous ceux qui s'occupent du recrutement et de l'éducation des séminaristes. A l'intention des futurs prêtres, il aurait voulu organiser ce qu'il appelait un *Séminaire perpétuel.*

Le premier état de ce Séminaire consistait à ce « qu'on dressât, dans les petites écoles et les basses classes les enfants dans lesquels on découvrirait des inclinations pour servir l'Eglise ». En conséquence, il voulait que « tous les maîtres d'école, sur-

1. Sa tombe se trouve sous la tour de l'ancienne église. *La Vie de Messire P. Crestey*, curé de Barenton, contient une notice sur ce saint prêtre dont il fut le directeur spirituel.

tout ceux de la campagne, élevassent tous leurs enfants comme s'ils eussent dû être autant de clercs, et que, pour y mieux réussir, ils eussent été formés eux-mêmes dans le Séminaire d'Avranches ».

Dans le deuxième état qui était celui des classes, outre les exercices religieux qui se pratiquent dans les collèges ecclésiastiques, il voulait qu'on fît « chaque semaine aux élèves une conférence spirituelle en présence de leur régent, qu'on leur apprît de bonne heure la prononciation et le chant des épîtres et des évangiles, et de la psalmodie, qu'on les accoutumât au chant ecclésiastique en les obligeant de chanter aux vêpres et aux grand'messes des jours de dimanche et de fête, et enfin, qu'on leur fît déclamer quelques discours de piété, au lieu des tragédies et autres pièces profanes ».

Le troisième état était le Séminaire proprement dit où l'on devait, cinq années durant, enseigner la Philosophie et la Théologie, l'Ecriture Sainte et l'Histoire ecclésiastique ; et « unir de telle sorte tous ces exercices de piété et d'étude que tout cela servît de Séminaire sans que les écoliers ou jeunes clercs eussent besoin de demeurer ensemble, ce qui n'aurait pu se pratiquer, tant à défaut du logement que du moyen de soutenir une demeure de cinq ans dans une communauté ».

Ces derniers mots nous révèlent une double difficulté que ne pouvaient résoudre les premiers fondateurs du Séminaire : ils n'avaient pas de local assez vaste pour y grouper les Ordinands ni de ressources pour pourvoir à leur entretien. Ils devaient donc, jusqu'à nouvel ordre, se contenter d'un Séminaire d'externes. Encore parmi ces externes y avait-il une double catégorie : les uns, relativement privilégiés qui, demeurant à Avranches, « devaient assister en habit décent à l'office paroissial de Saint-Martin pour y exercer leurs fonctions et y faire l'oraison, et y réciter le bréviaire en commun tous les jours, et s'accoutumer, par ce moyen, à mener une vie telle que leur état la demande » ; — les autres disséminés dans le diocèse et ne pouvant venir au Séminaire qu'à des intervalles forcément assez rares.

Dix jours avant chaque Ordination, on faisait faire « dix ou douze jours d'une retraite plus exacte » à tous ceux qui devaient y prendre part.

Si insuffisantes que nous paraissent aujourd'hui les conditions

de ce noviciat ecclésiastique, c'était pourtant déjà un grand progrès. Mais Daniel Huet qui avait vu à Paris les réalisations de Saint-Sulpice et de Saint-Lazare, et en Normandie celles de S. Jean Eudes, son ancien condisciple et son ami, résolut de procurer à son diocèse le bénéfice d'un Séminaire régulièrement organisé, et, pour cela de faire appel à la Congrégation des Eudistes. Il ne voulait pas cependant contrister M. Hantraye dont il savait apprécier la haute valeur intellectuelle et la vertu sacerdotale. C'est pourquoi il attendit sa mort qui fut hâtée par un accident survenu au digne Supérieur, le dernier jour de février 1693. En revenant de dire la messe aux écoliers, il fit une chute fort grave à laquelle il ne survécut que quelques jours.

Deux jours après son inhumation, conformément à un accord déjà conclu avec M. Blouet de Camilly, supérieur général des Eudistes, plusieurs membres de cette Congrégation arrivèrent à Avranches pour y prendre la direction du Séminaire qu'ils ont conservée jusqu'à la Révolution.

J. Blouet.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

DE GODEFROY DE BOUILLON A LA PRINCESSE BIBESCO OU LA CROISADE POUR L'ANEMONE[1]

« Lorsqu'en 1816, j'entrepris le voyage d'outre-mer, Jérusalem était presque oubliée, un siècle antireligieux avait perdu les mémoires du berceau de la religion : comme il n'y avait plus de chevaliers, il semblait qu'il n'y avait plus de Palestine. »

La situation a bien changé en un siècle ! Le pèlerinage de Terre Sainte, s'il est encore un luxe, n'est plus un événement. Mais, le croiriez-vous, ô mânes de René ? la chevalerie elle-même revit de nos jours dans la personne et l'entourage d'une femme auteur.

Prince du romantisme, vous n'avez cependant accompli votre pèlerinage qu'en historien, en homme politique et en dévôt : il vous a manqué d'être croisé. Or, voici que l'appel à la Croisade vient de nouveau de retentir sous la plume alerte de la princesse Bibesco, dans un livre original et charmant, qu'il est plus aisé de lire avec sympathie que de critiquer avec méthode.

Croisade pour l'anémone (Lettres de Terre Sainte).

Le sous-titre nous renseigne mieux que le titre, du moins sur l'objet matériel de l'ouvrage. Il s'agit de cinq Epîtres, écrites de Terre Sainte. Et à qui donc ? Lisez plutôt les suscriptions : **Epître à l'oncle Abbé ; Epître au Chevalier ; Epître au Roi ; Epître au Gentil ; Epître aux morts**. Heureusement, dans un avis au lecteur, l'auteur a pris soin d'éclaircir le mystère de ces anonymats.

Tous ces correspondants sont des personnages réels, depuis « un

1. Princesse BIBESCO, *Croisade pour l'anémone* (Lettres de Terre Sainte), coll. Choses vues, Plon 1932.

certain chanoine honoraire de N. D. de Paris », jusqu'à ce fameux Lord Thomson qui trouva la mort dans la catastrophe du « R. 101 » (le Chevalier) jusqu'à l'ex-roi de Roumanie lui-même, Ferdinand I[er] ; ce sont les morts de famille qui revivent dans la dernière épître, si émouvante ; seul le Gentil n'est pas autrement désigné, par discrétion.

* * *

C'est donc un recueil de lettres, et la seule variété des destinataires nous interdit d'y chercher un plan suivi ; mais même à l'intérieur de chaque épître (exception faite de la 3[e] et de la 5[e]), il faut renoncer à tous les principes classiques de la composition : c'est la ligne sinueuse, parfois déconcertante d'une pensée, d'une imagination, d'un cœur qui s'abandonnent, d'ailleurs, avec beaucoup d'art. Ainsi l'on passe sans transition d'un détail de tourisme aux considérations les plus élevées sur la vocation des rois au sacrifice ; d'une description pittoresque aux aperçus psychologiques, artistiques, religieux ou mystiques les plus inattendus, pour finir par l'évocation poignante de scènes d'enfants où l'affection et la douleur touchent au sublime sans jamais taire leur note de candeur. Et dans ce labyrinthe d'impressions, de symboles, de suggestions, de réactions parfois violentes, il semble qu'il n'y ait d'autre fil conducteur que la liberté de l'auteur, son extraordinaire facilité à faire surgir tout un monde d'idées ou d'images là où nous ne verrions qu'un fait brut, une chose insignifiante, un texte figé dans son sens traditionnel.



Mais c'est précisément cette liberté de penser et de sentir, ce besoin d'errer à l'aventure dans des sentiers non battus, qui, donnant à l'ouvrage l'apparence d'une collection factice d'éléments disparates, en assure l'unité réelle. C'est un même esprit qui anime les cinq épîtres, et qui, à vrai dire, en fait le principal intérêt.



Cet esprit, le titre même a mission de nous le révéler.

« Croisade pour l'anémone.... »

— Quoi ! vous ne comprenez pas ? » — semble interroger la

princesse. L'anémone, nous savons tous qu'elle est désignée dans l'Evangile sous le nom de « Lys des champs ». « C'est l'anémone rouge », la « coronaire » à cinq pétales » comme l'avait définie, « avec une minutie de Hollandais, et une conscience de botaniste » l'Oncle-Abbé de la rue Méchain.

Mais l'auteur a surtout retenu la signification symbolique : « Dans le monde animé des paraboles de la rue Méchain, je savais que l'anémone signifiait : amour, baptême dans la rosée du matin, esprit qui tue la lettre, découverte, et le courage de se fier aux apparences ».

— Fort bien ; le symbole est gracieux ; et jusqu'ici, princesse, nous vous suivons. Mais pourquoi une croisade pour l'anémone ?

— L'anémone n'est pas une fleur prisonnière : c'est la fleur de la liberté. Or, la Terre Sainte est actuellement, plus encore peut-être qu'au temps des Sarrazins, une terre de captivité. La moindre parcelle en est jalousement gardée, étiquetée, séquestrée ; impossible de faire un pas sans subir le supplice de la notice historique ; impossible d'y penser à son aise ; de donner libre essor à cette « rêverie religieuse » qui se nourrit d'impressions et non d'archéologie, ni de critique.

Il faut donc une croisade, la croisade pour l'anémone, qui rendra aux lieux saints leur nudité primitive, et aux pèlerins la liberté.

Ecoutons un instant l'appel du croisé : « Je voudrais ramener Samson à Jérusalem, ne serait-ce que pour cinq minutes, le temps de renverser tous ces édicules, tous ces édifices, ces chapelles privées, ces églises publiques, et la prison centrale construite par sainte Hélène pour y jeter le ciel. Ne pourrons-nous veiller seule avec Lui, ne serait-ce qu'une heure ? Non, c'est impossible. »

C'est Sainte Hélène, la grande coupable. Mais que d'autres se sont associés depuis, à son œuvre de destruction..., en construisant sans cesse ! Jusqu'à ce Cardinal Dubois, « auquel je trouvais l'air bonhomme, et qui est venu poser, lui aussi, pas plus tard que le 2 janvier 1920, sur la grotte où Jésus enseignait la fin du monde, la première pierre d'une basilique du Sacré-Cœur, élevée par l'œuvre du Vœu Catholique Universel. Chosroès ! Chosroès ! »

Mais ce n'est pas seulement aux bâtisseurs qu'on en veut ; c'est encore aux archéologues, aux critiques minutieux, à tous les commentateurs étriqués de la lettre, et qui viennent à Jérusalem pour

déchiffrer et palper des documents authentiques ; tout ce monde continue en quelque sorte, à travers les âges, à dépecer la chair meurtrie du Christ. Place, place à l'esprit ! place aux « Saintes femmes, ces intuitives » qui reconnaissent leur maître sans discussion au matin de Pâques. Place à l'inquiétude religieuse contre les évidences grossières ; place à l'anémone !

Et par là, on le voit, on dépasse de beaucoup le cadre restreint d'un pèlerinage en Terre Sainte. Et la croisade se propose une mission bien plus vaste que ne semblent l'indiquer, au premier abord, ces boutades contre les fondations pieuses. Nous dirions volontiers que ce petit livre, au parfum si léger, recèle une véritable thèse, si ce mot n'impliquait une rigueur logique qui serait sans doute fort désagréable à son auteur. En tous cas, une mentalité religieuse s'y fait jour, une certaine conception du catholicisme s'y révèle, que nous voudrions juger avec toute la sympathie que l'auteur mérite, mais qui appelle, en plus d'un point, des réserves.

***

S'il fallait définir d'un mot la pensée diffuse à travers ces pages, c'est celui de *symbolisme*, qui viendrait tout naturellement sous la plume. Mais qu'on ne donne pas à ce mot valeur de système : rien de moins systématique, encore une fois que notre auteur, et l'anémone étoufferait dans une serre si étroite. Tout de même, tant de traits épars et fragmentaires finissent par former un dessin dont certaines lignes ne laissent pas d'être fortement accusées.

D'une manière générale, ce qui compte pour la princesse Bibesco, ce ne sont pas les faits dans leur matérialité brute et limitée, c'est la richesse infinie de réactions qu'ils sont capables de produire directement ou occasionnellement dans l'âme religieuse. « Le plus dangereux effort qui se puisse demander à une âme religieuse, c'est d'affronter sa foi dans le lieu d'où elle est sortie. Le Calvaire est en Bretagne, et en plein vent, n'importe où, et ailleurs, sur toute la terre, plus qu'il n'est au bout de cette ruelle, là-bas, sous ces coupoles... »

Et ailleurs : « Pour venir, j'ai franchi le Cédron, en me répétant les syllabes embaumées : car, vous le savez comme moi, le Cédron n'est rien qu'un *terrain vague en délire*, plein *de boîtes à sardines et d'ossements de chameaux*. Mais ici, les noms sont tout :

la Judée, la Galilée, des (paysages acoustiques). Le pouvoir sur noûs des Lieux Saints, c'est de nous faire réintégrer notre enfance, à l'aide du « Sésame, ouvre-toi des noms ».

Ne nous hâtons pas de condamner. Chacun a le droit d'aborder les Lieux Saints, et en général, tous les vestiges de nos origines chrétiennes selon sa mentalité. Le savant se préoccupe, à l'aide des plus rigoureuses méthodes critiques, de circonscrire le passé dans son originalité spécifique, d'en opérer une patiente reconstitution pour le faire revivre à nos yeux. D'autres, poètes si l'on veut, pratiquent, en toute occasion la « construction pregnante » ; au contact des choses, ce ne sont pas les choses qu'ils voient, mais eux-mêmes dans les choses, et tout l'univers en eux. Qu'on ne leur parle pas de distinguer soigneusement le Christ de l'histoire et le Christ de la foi ; chez eux, tout est foi, tout est synthèse, et même, comme chez le prophète, tout est présent ; et loin d'isoler l'instant historique, ils aiment au contraire à le baigner dans la lumière de la durée totale.

On ne saurait en vouloir à la princesse Bibesco de préférer la manière des poètes à celle des archéologues ; « les matérialisations m'ennuient, autant que pourraient le faire des séances de spiritisme, et son instinct poétique nous vaut çà et là des pages d'une très belle envolée, comme celle, par exemple, où, seule, le soir, devant un bouquet d'anémones, « libre et solitaire », elle s'occupe... à reconstruire Jérusalem. Et cette Jérusalem, ce n'est pas, on le pense bien, la ville barbare qu'elle a parcourue tout le jour, c'est l'Eglise universelle de tous les âges, avec toutes ses richesses artistiques, qui défile au gré de sa « rêverie religieuse », plus « réelle », avec ses « moellons immatériels », que la cité de pierres et de coupoles disparates[1].

Mais la vertu de l'anémone n'est pas limitée à ces transpositions poétiques. Qu'on se souvienne de sa définition symbolique : « L'anémone signifie : esprit qui tue la lettre, et le courage de se fier aux apparences. »

S'agirait-il, par hasard, de faire croisade contre le subjectivisme kantien, et d'affirmer que le phénomène participe, lui aussi, à la nature de l'être ? Que nous sommes loin, en vérité, de ces problèmes spéculatifs ! Pourtant, dans la mesure où notre pensée

1. P. 42-43.

incline inconsciemment vers une philosophie, celle de notre auteur ne pencherait pas précisément vers le réalisme thomiste! Mais ce n'est pas dans ce sens qu'il faut chercher sa parenté intellectuelle : elle se déclare elle-même « fille impénitente de Montaigne », du moins, « quand il s'agit de juger les hommes. » Sceptique ? Agnostique ? Non ; ces mots nous paraissent exagérés et injustes ; et en lisant ces pages, nous n'avons pensé ni à Montaigne, ni à Kant, mais bien plutôt à Alain Fournier, et il semble que ce soit dans l'ambiance du Grand Meaulnes, que « le courage de se fier aux apparences » trouve son explication la plus exacte, et l'anémone toute sa signification symbolique.

Pour la princesse, comme pour Alain Fournier, et tant d'autres romanciers ou poètes contemporains, le seul réel, c'est le rêve que nous portons en nous. Seulement, pour le grand Meaulnes, ce rêve est tout dans le passé, et nous sommes impuissants à le ressaisir ; pour notre auteur, au contraire, le rêve personnel et le grand rêve de l'humanité finit par se réaliser, avec le concours même de Dieu : « Il faut bien que Dieu finisse par accomplir les songes des hommes. »

Aussi la grande règle de la pensée et de la vie est-elle d'avoir la foi. « A moi, il faut me dire la vérité, parce que je crois tout. » Point de distinction entre le logique et l'illogique, entre la vraisemblable et l'invraisemblable, le possible et l'impossible, le réel et l'irréel. Au contact de notre âme, toutes choses peuvent être transubstantiées, et devenir pour nous des réalités. Voilà ce qui importe.

Ainsi lit-on dans les Mémoires d'Elisabeth d'Autriche qu'elle avait fait d'Achille son héros préféré, parce qu' « Achille n'a voulu vivre que de ses rêves ; ses rêves lui étaient plus précieux que sa vie[1]. »

Nous ne discuterons pas ici la valeur philosophique et morale d'une telle conception de la réalité.

Mais on devine aisément à quelles équivoques, à quelles inexactitudes, à quelles erreurs même on peut aboutir quand on aborde la doctrine catholique à la lumière de ces principes, et qu'on ne lui demande que de servir, comme tout le reste, de pâture au « rêve intérieur » ! Sous le signe de l'anémone, le « courage de se fier aux apparences » donnera peut-être un grand attrait pour

1. Cf. *R. des Deux-Mondes*, 15 février 1932.

tout ce qui est merveilleux ; mais ne deviendra-t-il pas aussi une entière indifférence par rapport à la valeur historique des Evangiles, au contenu intellectuel du dogme, à la vérité de la foi ? Qu'importe que ce soit *vrai, pourvu qu'au contact de cet apport* chrétien, je puisse évoquer de la beauté, et enrichir mon rêve !

Et sans doute, on ne trouvera nulle part dans tout ce livre des affirmations aussi tranchées. Tout de même, que de passages à reprendre !

Que penser, par exemple, de ce commentaire de l'Assomption :

« A l'étage inférieur, celui des choses réelles, on voit la Vierge endormie, allongée sur sa couche, et les apôtres penchés tristement sur son dernier sommeil. Mais, à l'étage supérieur, **celui des choses projetées en esprit**[1], on voit le Christ, trônant dans sa gloire, et l'âme de sa mère, sous la forme d'un petit enfant emmailloté, qu'il porte comme ferait une nourrice. Le **symbole** est clair, la boucle est complète. La Vierge est à la fois mère et fille de son Fils, qui est son Dieu, son Créateur, sa créature, et celui qui la recommencera. Pour preuve, la voilà dans ses bras, une nouvelle née, (une nymphe ficelée dans ses langes) et il la berce. **C'est tout l'instinct maternel des hommes de ne pas consentir que leur mère soit mortelle.** Quand vous me parlez de la vôtre, mon bon Oncle, je sens qu'elle ne mourra jamais, en ce qui vous concerne, qu'elle ne vieillira pas davantage. »[2].

Et quand on voit illustrer le miracle de la Transfiguration par l'histoire d'un chien crotté changé en caniche bien propre, on a le droit de se demander si notre auteur considère les récits évangéliques autrement que comme de charmants symboles.

De même la résurrection des morts. est contenue tout entière dans ces aphorismes à l'adresse des défunts bien-aimés : « Il ne se peut pas que vous ne soyez plus, et que j'existe. *Je pense à vous, donc vous êtes.* » Descartes est dépassé ; mais ne nous imaginons pas pour autant que l'auteur doute de la survivance des siens. « L'exigence idéaliste » de son rêve intérieur crée et recrée la vie, à l'exemple du Christ : « Il m'a fallu toucher cette terre

1. C'est nous qui soulignons.
2. A propos de la Sainte Vierge, l'auteur écrit encore : « Proposer à *l'adoration* des hommes une créature qui soit à la fois une jeune fille et une mère... » Nous voulons croire qu'il s'agit-là d'un *lapsus calami*, qui n'aura pas échappé à l'Oncle-Abbé !

ingrate, où pas un arbrisseau ne pousse, fouler ce sol pétrifié où nul repos n'est possible, où rien ne vient, où l'espoir de redevenir quoi que ce soit, ne serait-ce qu'une herbe, est inutile, à cause de la nature même du terrain, pour qu'enfin je comprenne comment *l'idée de la résurrection totale*, de la chair et de l'esprit, *qui donne pouvoir de tuer la mort*, est née près de cette fondrière désespérante qui fut, et qui est encore, le cimetière de Jérusalem. »

Et en vérité, toute l'œuvre du Christ n'aurait-elle pas consisté à nous montrer comme tout l'extraordinaire que nous portons en nous peut un jour arriver ? Il est le « Christ de l'impossible » ; et nous, « nous sommes les fils et les filles d'une religion qui interroge. Notre temps, c'est le conditionnel ; mon texte du jour, le dialogue des *si* : « Si tu peux croire, tout est possible. » « L'inconciliable est dans ma religion[1]. »

Aussi comprend-on que lorsque le guide veut lui montrer l'emplacement de la crèche, la princesse nous confesse sa répugnance : « Je n'aime pas ces affirmations. »

Et nous comprenons aussi le dernier mot du symbolisme de l'anémone : « Elle est un remède à la déception. » Déception de quoi ? Ne serait-ce pas que sur les lieux mêmes où naquit, vécut, et mourut Jésus, notre auteur aurait pris peur du fait trop brutal de l'Incarnation et de la Rédemption, et l'anémone n'aurait-elle pas transformé, à ses yeux, ces grands mystères en beaux mythes ? comme si notre religion n'était en définitive que l'expression idéale du rêve de l'humanité[2].



Ce petit livre, on le voit, appelle de sérieuses réserves.

La princesse Bibesco a-t-elle pensé ramener sur la route de la croyance son anonyme Gentil, par ces considérations symboliques qui dessinent à travers ces pages de si gracieuses arabesques ? Il est permis d'en douter.

1. Nous passons sous silence nombre d'interprétations fantaisistes des textes, de l'A. ou du N.T. — Ainsi ces textes d'Ezéchiel, X, v. 17, où l'on attribue au prophète la prévision de l'automobile et de l'aéroplane... Et la prophétie — qui n'était qu'un rêve — a fini par se réaliser.

2. Inconsciemment, involontairement, en essayant d'interpréter la pensée de la princesse Bibesco, nous aboutissons à des formules à saveur moderniste. Mais nous répétons que rien, dans ce livre, ni la composition, ni le ton général, ne révèle la prétention d'une thèse doctrinale.

« Ne riez pas, Gentil, ou du moins que ce soit avec bienveillance. »

Ainsi ferons-nous, princesse, en nous abstenant de tout jugement sévère, parce que, aussi bien, un sentiment religieux délicat inspire tous nos rêves. Tout de même, qu'il nous soit permis de formuler un vœu : que « l'Oncle-Abbé » qui a lu ces pages vous invite doucement à considérer que l'orthodoxie a des exigences plus rigoureuses, et que beaucoup d'esprits, n'étant pas si « impressionnables » que vous, sont heureux de savoir que l'Evangile n'est pas seulement un beau poème, mais une histoire vraie, à partir d'un fait vécu.

Ces bases solidement établies, nous suivrons volontiers votre appel à la croisade, car il reste que c'est un rare plaisir, princesse, d'effeuiller l'anémone avec vous.

L. ENNE.

CHRONIQUES

Chronique pastorale

AUX SOURCES DE NOTRE VIE PASTORALE il doit y avoir l'esprit surnaturel et sacerdotal. Voici quelques livres récents qui aideront à l'entretenir :

Regulae vitae Christianae et sacerdotalis, par S. Jean Eudes (in-12 de 108 pages, Lethielleux) avec introduction par le P. LEBRUN qui, au texte latin, a ajouté des notes historiques et doctrinales bien capables de faire saisir le sens et la portée de cet ouvrage si édifiant pour les prêtres et les religieux.

Le Cœur eucharistique de Jésus et le cœur du prêtre, par le P. GARENAUX, C. S. S. R. Desclée.

Marie et les Saints Ordres, par le P. TEXIER, S. M. (Mignard, éditeur). Cet ouvrage aidera tout à la fois à mieux apprécier les Ordres et à s'attacher davantage à la Sainte Vierge.

Ame de Prêtres : le R. P. H. Galaber (eudiste), par le R. P. GEORGES (Téqui, éditeur). L'auteur, à qui nous devons une vie de S. Jean Eudes, raconte l'histoire d'un de ses confrères « qui a vécu de la vie commune à la plupart des prêtres, mais avec un souci peu commun de très haute sainteté sacerdotale ».

UN INCOMPARABLE EXEMPLE D'ACTION PASTORALE. C'est la vie de Mgr Gibier, évêque de Versailles. Nous avions déjà son Oraison funèbre par M. l'abbé Thellier de Poncheville et les articles de M. LEBAUT, vicaire général de Versailles, dans la *Chronique sociale de France*. Mais voici une vie complèe et un beau volume illustré de 500 pages (Téqui, éditeur) où Mgr MILLOT qui fut son collaborateur durant vingt-six ans nous donne tous les détails désirables sur l'action pastorale de Mgr Gibier à Orléans et à Versailles. Cette vie est à lire et *à méditer* par tous

ceux qui ont le souci d'adaper leur ministère aux besoins actuels de leur troupeau et qui peut-être ne comprendraient pas assez combien l'action pastorale a besoin d'être alimentée par la piété.

RECRUTEMENT SACERDOTAL. — M. l'abbé THELLIER DE PONCHEVILLE a publié en de gracieuses brochures éditées chez Enault, 77, rue de Rennes, Paris (6e), les discours prononcés par lui au Congrès de Marseille : *Des soldats pour l'Epopée* (2 fr.) et de Toulouse : *Le prêtre dans la mêlée de son temps* (1 fr. 60).

Dans son rapport sur le *Catéchisme et les Vocations* présenté au Ve Congrès national du Recrutement sacerdotal, M. l'abbé QUÉNET, auteur du *Carnet de préparation d'un Catéchiste*, avait émis l'idée qu'on peut faire entendre discrètement l'appel de Dieu dans chaque chapitre du catéchisme. Pour faciliter cet apostolat, il a publié aux Editions *Spes* un petit volume intitulé *L'Appel du Christ aux pêcheurs d'âmes*, rédigé de telle sorte qu'il puisse servir aussi bien aux enfants eux-mêmes qu'aux catéchistes.

Dans *Les Dossiers de l'Action populaire* (25 janvier), un bon curé expose comment, en vue du R. S., il agit avec les enfants au catéchisme, à l'autel où à tour de rôle sont conviés pour servir la messe ; au confessionnal, à la Table Sainte, aux jeux du foyer, quelles sont ses relations avec les familles et le Séminaire, comment il remplit, pour les élèves ecclésiastiques, son rôle de *tuteur* durant le trimestre et durant les vacances. Si tous les prêtres faisaient de même, la question du R. S. serait résolue.

LE PETIT NOMBRE DES CATHOLIQUES. — C'est un fait douloureux que le R. P. GIBERT étudie dans le *Messager du Cœur de Jésus* (mars 1932). Après avoir posé le problème si angoissant et si propre à stimuler le zèle pastoral — *cor ejus incitabatur videns idololatriae deditam civitatem*, — il examine les causes, propose un essai de solution de la difficulté apologétique, et indique les remèdes qui dépendent de nous. Cet article est illustré d'un graphique impressionnant édité en carte postale (8 fr. le cent. Procure des Missions de Chine, 42, rue de Grenelle, cp. M. Gibert, 645-63).

PRÉDICATION. — *Instruire.* — A-t-on l'idée du degré d'ignorance religieuse de notre pauvre peuple ? Sans doute, le clergé fait le catéchisme avec beaucoup d'exactitude et de dévouement.

Et pour entretenir la foi des fidèles, il est admis, en principe, qu'il ne doit jamais y avoir le dimanche une seule messe dite pour les fidèles sans qu'on y fasse au moins une courte prédication. Mais cette prédication est-elle toujours vraiment instructive ? A défaut de prédication, il y a des églises où l'on fait une lecture. C'est quelquefois tout simplement une leçon du catéchisme diocésain. Lecture assurément plus instructive que beaucoup de prédications. Encore est-il que la règle est 1° de prêcher et pas seulement de lire, et 2° de prêcher d'une façon vraiment instructive.

Mais s'il y a des cas où ce soit vraiment impossible, il faut du moins remplacer la prédication par une lecture qui soit 1° bien faite, c'est-à-dire intelligible, parce qu'on articule bien, et aussi vivante que possible, parce qu'on y met de la conviction ; 2° bien choisie, et, grâce à Dieu — sans recourir au catéchisme qui est bien sec et contre lequel certains auditeurs peuvent être prévenus parce que c'est le livre des enfants, — il n'y a que l'embarras du choix entre des livres excellents composés tout exprès pour fournir chaque dimanche aux fidèles une instruction appropriée.

M. l'abbé Sicard, curé de Saint-Pierre de Chaillot, auteur des ouvrages si remarquables sur le clergé de l'ancien régime, avait une difficulté d'élocution qui l'empêchait de monter lui-même en chaire. Mais, soucieux d'instruire son peuple, il composait pour chaque dimanche une instruction qu'il faisait lire par un de ses vicaires. Ces instructions forment maintenant deux volumes édités par la librairie Gabalda. Chacune d'elles a une étendue de huit à dix pages.

Il y a des messes pour lesquelles ce serait un peu long. M. l'abbé Duplessy s'est efforcé d'y pourvoir en publiant un *Cours de religion en forme de petits prônes*, première série, *Les vérités à croire* (52 lectures), Téqui, éditeur.

Dans le même but, M. le chanoine Hégo, archiprêtre de Douai, a rédigé « sur tous les principaux points de la doctrine catholique de très courtes lectures, sans prétention oratoire, sans appareil d'érudition, très faciles à comprendre, même par les enfants et les personnes les moins cultivées ». Elles forment un volume in-12 de 492 pages intitulé *Lectures dominicales*, publié à Lille, Société d'impressions littéraires, industrielles et com-

merciales, en vente aussi à la librairie Desclés, 96 *bis*, rue des Saints-Pères, Paris (7e).

M. l'abbé Béringer, aumônier en Belgique, a réuni en deux volumes grand in-8°, pour chaque évangile des dimanches et fêtes une série de documents qui faciliteront la composition des homélies (Librairie Brunet, Arras).

Les Sacrements, histoire et liturgie, par M. l'abbé Villier, professeur à l'Institut catholique de Paris (Gabalda, éditeur) sont une mine précieuse pour les prêtres soucieux de donner un enseignement solide et plein de vie où n'auront place que les indications historiques dûment contrôlées.

L'ouvrage du R. P. Kuhn, *Les Prêcheurs* (12 fr. chez l'auteur, 222, Faubourg-Saint-Honoré, Paris) ne concerne pas seulement les Frères Prêcheurs, mais indique à tous les prédicateurs en des causeries intéressantes et pratiques la meilleure façon de concevoir et de faire goûter la parole de Dieu.

Evangile. — M. l'abbé Escoffier, aumônier du Cours Saint-Louis, vient de publier chez Redier, 11, rue de Seine, Paris (6e), un volume illustré de 400 pages intitulé *Evangile*, groupant sous des titres qui sont à eux seuls un vrai commentaire, tous les faits et les enseignements de l'Evangile. Cet ouvrage facilitera beaucoup la lecture commentée de l'Evangile dans les cercles d'études.

La première édition du *S. Evangile*, de M. Lepin, tirée à 50.000 ex., a été épuisée en moins d'un an. Une nouvelle édition vient de paraître dont la présentation et l'illustration ont été fort heureusement améliorées. Prix broché 2 fr., franco 2 fr. 65. Dumas, imprimeur à Saint-Etienne (Loire), 4 et 6, rue G.-Dupré, c. p. 271-65, Lyon. Il y a éditions de luxe.

M. le chanoine Weber, qui a tant et si bien travaillé pour la diffusion du *S. Evangile*, nous expose *Pourquoi et comment le lire, méditer et enseigner*, 1 vol. in-12 de 224 p., chez l'auteur, 20, rue Mautroté, Verdun (Meuse).

Le Prône a domicile. — *L'Histoire locale dans les bulletins paroissiaux*. C'est un des moyens les plus pratiques pour y intéresser les lecteurs. Beaucoup de confrères le font avec grand succès. Leurs études sont souvent un point de départ pour la composition d'ouvrages de valeur. C'est ainsi que les articles de M. l'abbé Lemesle, dans le *Bulletin paroissial* de S.-Sulpice,

ont amorcé la composition d'un beau volume intitulé *L'Eglise S.-Sulpice* (Bloud et Gay, éditeurs).

Pour illustrer nos bulletins. — L'*Union des Œuvres*, 82, rue de l'Université, Paris (7e), à laquelle nous devons tant d'utiles initiatives, a fondé une *Mutuelle-Clichés* qui permettra d'illustrer à bon marché les bulletins paroissiaux. Demander la notice.

M. l'abbé Murard, 9, rue Montgolfier, Lyon VI c.c.p. 331-71, a édité un magnifique album de clichés qu'il offre en prêt ou location. Prix de l'album 5 fr. — Les Editions Spes viennent de publier une brochure intitulée *Mes clichés* qui, outre des considérations sur la façon de rédiger, de présenter et d'illustrer un bulletin paroissial, contient 200 illustrations du maître H. Marret, méthodiquement classées et proposées pour la vente ou location.

Une agence de polycopie a été organisée par M. l'abbé Fare, curé de Carry (B.-du-Rh.). Elle permettra aux nombreux confrères qui polycopient leur bulletin de se procurer à meilleur compte appareils et fournitures.

La Croix du Dimanche avec le B. P. — Cette combinaison pratiquée déjà en bien des paroisses fait l'objet d'un très intéressant rapport publié dans un numéro spécial de la *Croisade de la Presse* (volume illustré de 168 pages, 1 fr., B. Presse, 5, rue Bayard, c. p. 1668, Paris). On y verra comment, par ce moyen, on arrive à substituer dans presque toutes les familles de la paroisse, un bon journal à un mauvais, tout en donnant plus d'intérêt au B. P. qui devient hebdomadaire et en réalisant, par surcroît, des économies qui permettent une plus grande diffusion de la Bonne Presse.

Direction. — La librairie Bloud et Gay a publié récemment l'*Histoire d'une direction* par M. l'abbé Frémont, intéressante étude de psychologie religieuse qui montrera comment, après avoir converti une âme, un prêtre peut l'aider à vivre son *Credo*.

Du même auteur la même librairie réédite l'*Histoire d'une conversion* qui est comme l'introduction du précédent.

A ceux qui auraient à éclairer et diriger des protestants de bonne foi, on pourra très utilement faire lire *Le vrai visage du Catholicisme*, traduit de l'allemand par M. Ricard, directeur du Séminaire d'Issy (Grasset, éditeur, 61, rue des Saints-Pères, Paris (6e), in-8°, 15 fr.).

Dans le numéro de septembre du *Recrutement sacerdotal*, nous avons remarqué l' « Esquisse d'une méthode de direction éducative », par M. Noël, P. S.-S.; « Jean Lyonnard, directeur d'âmes », par le P. Plus, S. J. — Pour des *Sœurs supérieures*, M. Garrouteigt, P. S.-S., a publié le *Mémento de la retraite* prêchée par lui à cet auditoire spécial à la maison-mère de la Congrégation de Notre-Dame, à Montréal, Canada.

Pour éclairer certaines consciences. — Bon nombre de prêtres, dans leur ministère de confesseurs et de directeurs spirituels, se trouvent encore aux prises avec des catholiques qui n'ont pas voulu renoncer à l'*Action française* ou qui, l'ayant quittée, entretiennent pour elle dans leur cœur fidélité et regrets. On a déjà beaucoup écrit pour dissiper leurs illusions. Voici encore une nouvelle étude dont la *Chronique sociale de France* a commencé la publication (février 1932). Elle a pour titre : « Maurras et l'Ordre chrétien » et pour auteur M. l'abbé MAURIÈS qui, « dans la sérénité », entreprend une œuvre « moins tournée *contre* Maurras que *vers* les esprits qui disent ne pas comprendre pourquoi il a été condamné » et pour arrêter l'infiltration de ses idées et de son esprit, les met en pleine lumière et en définit de plus en plus nettement le caractère.

ASSISTANCE AUX OFFICES. — Une des raisons pour lesquelles cette assistance devient fastidieuse, en attendant qu'on en perde l'habitude, c'est qu'on n'a pas entre les mains un livre qui permette de suivre aisément les prières liturgiques et de s'y associer.

C'est à quoi remédie *Le Livre de Messe des hommes* (in-12 relié, 118 pages, Desclées, 2 fr.). Pour les enfants qui assistent obligatoirement aux vêpres et qui s'en dégoûtent s'ils ne prennent point de part au chant, on utilisera *Vêpres et Complies*, plaquette de 64 pages illustrées, *Publiroc*, 2 fr. 50, relié 4 fr.

M. le curé de S.-Macaire, près Le Puy-Notre-Dame (M.-et-Loire), a composé le *Petit Missel grégorien* noté où se trouvent les renseignements liturgiques les plus usuels.

Aux éditions *Publiroc*, 53, rue Thiers, Marseille, on trouvera le *Paroissien noté des diocèses de France*.

POUR L'INITIATION MUSICALE ET GRÉGORIENNE de nos élèves ecclésiastiques, M. l'abbé Cordier, directeur au grand Séminaire

de Nevers, a publié sous forme de causeries des *Lettres à un jeune séminariste* qui, de la façon la plus suggestive exposent les raisons et la manière de s'exercer à la bonne exécution de nos chants liturgiques.

Il recommande deux petits volumes de M. l'abbé Piérard, *Première initiation grégorienne des enfants des catéchismes et des Scholae*, in-8°, 132 pages, 5 fr., et *Exercices pratiques de diction latine*, 3 fr. 60. Biton, éditeur, S.-Laurent-sur-Sèvre, Vendée.

Formation liturgique. — M. l'abbé Grignon, professeur au Séminaire S.-Sulpice à Issy, vient de publier la 14[e] édition, revue et mise à jour, des *Leçons de Liturgie* composées par M. Hébert, P. S.-S., directeur du Grand Séminaire de Coutances. Ces leçons forment trois volumes qui se vendent séparément à la librairie Berche et Pagis, 69, rue de Rennes, Paris.

L'année liturgique en histoires (in-8° illustré, 236 p., 6 fr., Tolra, éditeur) de M. l'abbé Neysen fait accomplir aux enfants à travers le dogme, la morale, l'Evangile, l'histoire de l'Eglise, un voyage aussi agréable et plus profitable au point de vue chrétien que le *Tour de France par deux enfants*, dont le succès fut si grand il y a quelques années.

Education des jeunes gens. — La librairie Desclées de Brouwer a inauguré une collection de volumes sur les *Problèmes de l'éducation*. Le premier de ces ouvrages a pour auteur le R. P. Pradel, de l'Oratoire, directeur de l'Ecole Massillon et répond, non par des théories, mais par les conseils les plus pratiques, à trois questions d'importance capitale en éducation : Comment rendre l'obéissance éducative ? Comment faciliter l'obéissance ? Comment inspirer le goût de l'effort ? Ce volume de 200 pages a pour titre : *Comment former des hommes* et se vend 10 fr.

Le Patronage, supplément mensuel à l'*Union des Œuvres* (82, rue de l'Université, Paris 7-) a publié (mars et avril 1931) une étude sur *Le Directeur de Patronage, ses qualités, ses devoirs.*

Les Equipes sociales, dans un volume intitulé *Au cercle d'études* (Lethielleux, éditeur) ont rassemblé des notes, des méthodes, des plans, quelques récits d'expériences à l'intention de ceux qui, appelés à diriger un cercle d'études, hésitent sur les méthodes à employer et le choix des sujets à traiter.

Un jeune prêtre de S.-Sulpice, habitué de la magnifique *Colo-*

nie des Grèves sur le S.-Laurent au Canada, publie, aux *Editions de l'Ogéo*, 70, rue Vaneau, Paris (7e), *l'Ame de ma Colonie*, recueil de méditations pour les Séminaristes appliqués, durant leurs vacances, à cet apostolat.

M. l'abbé JACQUEMET, à qui nous devions déjà un volume sur l'*Initiation sexuelle*, adresse aux jeunes gens une apologie de la chasteté intitulée : *Tu resteras chaste*. En voici les chapitres : Sois pur pour être heureux. — Pureté et vigueur morale. — Pureté et paternité. — Sois pur pour être libre. — Pureté et amour. — Pureté et vie sociale. — La pureté, loi d'harmonie humaine (Bloud et Gay, éditeurs).

Le bulletin de l'*Union*, sept-oct. 1931, publie le compte rendu de son Congrès du soixantenaire. Dans les rapports et échanges de vues, on remarque le souci de maintenir entre les divers mouvements spécialisés une étroite union dans le cadre de l'A.C.J.F., par le moyen des Comités où se retrouvent les seuls dirigeants pour coordonner leur action et recevoir les directives de la hiéràrchie ; le souci également de ne pas nuire à la vie propre de chaque paroisse et de ne pas s'isoler. L'aumônier général des Scouts de France a déclaré notamment que le scoutisme ne fait surgir des hommes, des chefs, que pour les mettre au service des œuvres.

A ceux qui se demandent comment achever de former les grands scouts, vers quelles activités les orienter, quels écueils prévoir, quels résultats espérer, le R. P. RIGAUX répond dans un petit volume intitulé *L'Etape des aînés, la « route »*, Editions SPES.

JEUNES FILLES. — Ce sont les épouses et les mères de demain. Comment le zèle pastoral n'en serait-il pas préoccupé ? Il sera donc très utile de lire la lettre écrite à leur sujet par le Cardinal Verdier et reproduite dans la *Documentation Catholique* du 4 avril 1931. On y verra quelles sont aujourd'hui les diverses catégories de jeunes filles et les conditions de l'apostolat dont il faut les faire bénéficier ; leur inspirer confiance, leur donner une instruction religieuse vivante ; les introduire dans les groupements religieux ; leur inculquer le culte de l'honneur, le sens de la responsabilité, le sens social ; les enrôler dans l'apostolat catholique.

La Revue *Fleurs de Lys* arrive à 90.000 abonnements, succès

d'autant plus remarquable qu'elle ne poursuit absolument que la formation surnaturelle des jeunes filles, les maintenant sans cesse sur le terrain de la piété, de la modestie, de l'apostolat et de l'esprit paroissial. 5 fr. par an, 19, rue des Tisons, Alençon (Orne) C. C. 170-09 Rouen.

L'ÉDUCATION RELIGIEUSE DES PETITS ENFANTS. — Dans les livres nouveaux qui sont destinés à leurs éducateurs ou à eux-mêmes, on remarque un grand progrès. A des notions trop abstraites et plus ou moins disparates dont on encombrait leur mémoire, on se préoccupe de plus en plus de substituer l'idée dominante de Jésus et de son Eglise.

L'enseignement catéchistique devient ainsi plus vivant, plus rapproché de l'Evangile.

C'est l'idée qui a inspiré M. l'Abbé Maire dans son livre sur *Le Christ total*, dont le 1er volume est consacré à *L'Homme-Dieu* et le second à l'*Eglise* où il s'est efforcé, avec succès, de ramener toute la science catholique à la personne adorable du Christ. 2 volumes in-12, 5 fr. chacun. Téqui, éditeur.)

On retrouve la même préoccupation dans toute une série d'autres ouvrages qui facilitent de plus en plus la tâche des catéchistes. Nous les signalons ici dans l'ordre où ils nous sont parvenus.

Le Catéchisme à l'école de Notre-Seigneur : ses paroles, son exemple, sa méthode. (Société liturgique, 57, rue de Rennes, Paris 6e.)

Catéchisme illustré des petits, par le chanoine HOUBAULT, curé de Saint-Sébastien de Marly, in-32 illustré, cartonné 4 fr. Du même auteur : *Mon catéchisme expliqué*, commentaire du catéchisme de la Province de Paris. 2 vol. brochés 30 fr. Imprimerie Wagner, 3, rue du Manège, Nancy.

Graves réflexions sur l'enseignement du Catéchisme (méthodes lacunes, etc.), par M. MARY, vic. général d'Autun, 2 fr. 25, chez l'auteur, 19, rue de l'Arquebuse).

Comment expliquer la messe aux enfants ? Dans un volume publié sous ce titre chez Bloud et Gay, c. c. 706-42, Paris, 5 fr., M. l'Abbé David répond à cette question dont se préoccupent de plus en plus — heureusement ! — les catéchistes, en utilisant la méthode intuitive.

Explication courte et facile du catéchisme, avec indication des

résolutions pratiques et réformes bibliques à la suite de chaque leçon, par l'Abbé Bombardier (4 fr. 50). *La parole de Dieu au catéchisme*, par l'Abbé Quénard (10 fr.). Editions *Spes*.

La Sainte Messe en 40 tableaux, broché 2 fr., relié 3 fr., chez l'auteur, curé de Ribemont-sur-Ancre (Somme). Le grand acte de la religion étant le sacrifice de la Messe, il n'est pas surprenant que le clergé se préoccupe de plus en plus d'apprendre aux enfants à bien y assister. M. l'Aumônier du Collège de Combrée (M.-et-Loire) a eu cette préoccupation pour ses élèves et c'est pourquoi il a composé *La Messe des jeunes*, 0 fr. 65 franco chez l'auteur. Combien d'élèves de nos collèges se dégoûtent de l'assistance à la messe parce qu'on ne leur a pas appris à y assister comme le voudrait l'Eglise : *meum ac vestrum sacrificium.*

L'Education des tout-petits, par P. Baron, Editions *Mariage et Famille*, 86, rue de Gergovie, Paris (16[e]), est un excellent directoire pour les parents qui doivent être les premiers éducateurs.

M. l'Abbé Elie Maire, auteur du *Christ total*, propose à ces chers petits deux exemples, celui d'*Anne de Guigné* (Editions de l'Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse) et celui de *Louis Menoha* (*Sourires d'enfants dans la campagne*) un pauvre petit pâtre dont l'histoire montrera qu'il n'y a pas que chez les riches des enfants prédestinés. (Lethielleux, éditeur.)

L'Evangile des tout-petits, par Agnès Goldie (Vitte, éditeur), est une transposition à l'usage des tout-petits du texte évangélique. — *La Voie spirituelle enseignée aux petits*, par la Rév. Mère Bolton (Desclées), aidera les catéchistes et les mères, dans leurs entretiens avec les petits enfants, à rattacher les grandes vérités à leur centre : la vie de Dieu en nous. — *Le livre de piété des petits enfants*, par J. d'Isné (Lethielleux), adapte à l'âme enfantine les prières quotidiennes et les prières pour la confession, la messe, la communion ,le chemin de la croix. — *La Communion des petits* (Aubanel père, Avignon), persuadera ceux qui seraient encore opposés aux communions précoces.

Le Jardin des Mystères, par M. Rigaux (Editions *Spes*) accomplit ce tour de force de présenter les réalités surnaturelles sous la forme d'une sorte de roman d'aventures capable de captiver en les instruisant les garçons de huit à quatorze ans.

M. l'Abbé Besnard qui, avant d'être supérieur du grand Sémi-

naître de Soissons, fut longtemps vicaire et catéchiste à Saint-Sulpice, continue à l'intention de la chère jeunesse dont il fut l'apôtre la publication de ses gracieuses brochures. La dernière a pour titre : *En avant pour la vertu*, pour l'obéissance, l'humilité, la douceur, la loyauté, etc.

Enfants de chœur. — A l'intention de ceux du diocèse du Mans et avec les encouragements de son Evêque, M. le chanoine Lebreton, directeur du Grand Séminaire, a inauguré avec la 4e année, une nouvelle série de l'*Echo du Sanctuaire*, bulletin de l'Association diocésaine des enfants de chœur, paraissant tous les deux mois.

Pour aider les enfants de chœur à « comprendre, prier et chanter », M. l'Abbé Lemée a composé un *Manuel* qui contient un règlement, des conseils, des notions sur la sacristie, l'Eglise, l'autel, la messe ; les chants usuels avec notation grégorienne ; les exercices pour la confession, la communion, le chemin de croix. Desclées, éditeur, 7 fr. 50.

Pour la formation des élites. — M. Tanqueray, qui vient de mourir et dont les Manuels de Théologie et d'Ascétique sont si universellement appréciés, a consacré les derniers mois de sa vie à la rédaction d'une série d'opuscules agréablement édités par la librairie Desclée et intitulés : I. *Notre incorporation au Christ ;* II. *Notre participation à la vie divine ;* III. *Notre appartenance à Marie ;* IV. *Notre sacerdoce ;* V. *Notre Messe.*

L'auteur, en publiant ces opuscules, avait en vue « la formation des élites ». Et, en effet, nul doute que ceux qui — ecclésiastiques ou laïcs — s'inspireront de sa doctrine, ne forment dans le clergé et parmi les fidèles, l'élite convaincue et fervente dont la société actuelle a tant besoin.

Dans le même but, on pourra utiliser les *Etapes de la Vie chrétienne*. I. Le Baptême, volume in-12 relié, franco 7 fr. 75, chez l'auteur, M. Dubosq, directeur au Grand Séminaire de Bayeux, c. c. 59-63, Rouen. Dans ce volume et dans ceux qui suivront, l'auteur se propose d'initier ses lecteurs à la doctrine et à la pratique des sacrements, comme il l'a fait à l'intention des Séminaristes dans ses *Etapes du Sacerdoce.*

L'Encyclique sur le mariage a donné lieu, dans la Revue *Prêtre*

et Apôtre (mai, juin, etc.), à des échanges de vues sur le néo-malthusianisme des catholiques et dans la *Chronique sociale de France* (mars 1931) à un article du Dr Biot dont voici la conclusion : « Ce sont non seulement des leçons de morale, mais des leçons de médecine que l'Encyclique donne au monde médical. En même temps qu'elle servira de règle pour les mœurs, elle marquera une ère nouvelle en suscitant les efforts des médecins pour édifier la « médecine humaine ».

Pour les fiancés. — M. l'Abbé Van Agt a publié, *à l'usage du prêtre qui reçoit leurs promesses de mariage*, un *Memento* qu'on trouvera aux Editions du Mariage Chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris (14e).

A l'intention des fiancés eux-mêmes, il a rédigé une brochure de 32 pages intitulée : *Aux fiancés, conseils pratiques pour le mariage*, chez l'auteur, 15, bis, Parvis Saint-Maurice, Lille. 1 fr. 50 franco, 1 fr. par douzaines.

Livret de famille. — Nous en avons signalé plusieurs à l'occasion et recommandé l'usage. Le bulletin *Le Prêtre et la Famille* (Association du Mariage Chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris (14e) en apprécie sept publiés ces temps derniers et conclut fort justement que le mieux serait de mettre au point *un livret qui pourrait servir dans tous les diocèses* et qui, par suite, étant imprimé en très grandes quantités, se vendrait moins cher, se présenterait mieux et dont l'emploi se généraliserait d'autant plus aisément.

Initiation chrétienne. — *Manuel catéchistique pour les adultes*, in-12 de 20 pages (Bloud et Gay, éditeurs). L'auteur, M. l'Abbé Rapp, a voulu venir en aide aux prêtres qui ont la délicate et difficile mission d'initier à la vie chrétienne les adultes ignorants qui, à l'occasion du mariage ou d'une conversion, veulent revenir à la pratique religieuse.

Dans la même intention, M. l'Abbé Petit a composé un catéchisme pour adultes : *Pour devenir chrétien*, dont le mérite est d'avoir un objectif précis, et de donner un enseignement progressif avec le souci d'une apologétique actuelle. Librairie Enault, 77, rue de Rennes, Paris (6e), c. p. 1236-74, franco 5 fr. 50.

Paroisses sans prêtres. — En divers diocèses, on se préoccupe

des fidèles qui, le dimanche, sont dans l'impossibilité morale de se rendre dans une autre église. A leur intention, on organise des réunions dans leur pauvre église sans prêtre, sous le contrôle du curé administrateur et avec le concours de laïcs intelligents et dévoués. C'est une excellente initiative qui rentre admirablement dans le cadre de l'*Action Catholique* tant recommandée par le Souverain Pontife. Elle ne fait d'ailleurs qu'appliquer à notre pays ce qui se pratique dans les Missions où le concours de catéchistes permet aux chrétientés trop distantes de la résidence du Missionnaire, de sanctifier le dimanche et de maintenir, avec l'habitude de la prière, l'instruction religieuse des fidèles, car on pense bien que des réunions de ce genre comportent, outre les prières et les chants en commun, des lectures instructives.

PAROISSES CÔTIÈRES. — La J.M.C. (Jeunesse maritime catholique), qui ne compte que deux années d'existence, a déjà obtenu des résultats très appréciables dignes de toute la bienveillante attention des prêtres qui ont des jeunes marins dans leur paroisse. Son bulletin mensuel (la J.M.C., 11, rue de la Fosse, Saint-Malo, 5 fr. par an, ch. post. 6578 Rennes), est déjà très répandu. On vient d'y ajouter un autre périodique, *En route*, pour la formation des dirigeants.

Le compte rendu du IIIe Congrès d'Apostolat maritime, tenu à Saint-Brieuc en septembre 1931, donnera une idée de la situation spirituelle et temporelle des gens de mer et de l'Action catholique organisée en leur faveur. Un volume in-8°, illustré, au siège de la Fédération des œuvres maritimes catholiques françaises, 22, Cours Albert-1er, Paris (8e).

A Dieu vat, élégante revue luxueusement imprimée et illustrée, est l'organe de l'apostolat de la mer pour la région de Bordeaux, œuvre d'assistance spirituelle et matérielle en faveur des marins, 10 fr. par an, Abbé Monnier, c. p. 153-64, Bordeaux.

PROFESSION DE FOI CATHOLIQUE. — La cérémonie si justement populaire de la Communion solennelle ne peut pas conserver désormais le caractère qu'elle avait autrefois, puisque ce n'est plus la 1re Communion. Nous avons signalé déjà, à plusieurs reprises, le *Nouveau grand jour*, du regretté chanoine LAUDE, du Mans, qui vient de mourir. (Beauchesne, éditeur.)

Malheureusement, beaucoup de prêtres souffrent de voir combien la pratique est disparate en leurs diocèses. Ici, des « premières communions », avec la retraite préparatoire, conçues, prêchées et organisées absolument comme autrefois ; à côté, des essais d'adaptation plus ou moins réussis, mais sans prestige parce qu'il semble que ce soit le résultat beaucoup plus de la fantaisie d'un curé novateur que des directions autorisées de l'Eglise. Il faudrait que chaque diocèse eût un cérémonial officiel adopté dans toutes les paroisses. Nous avons signalé celui de Dijon. Il y en a d'autres. La perfection à laquelle il faut qu'on arrive, serait *d'avoir pour tous les diocèses, en même temps qu'un catéchisme unique, un cérémonial uniforme pour cette solennelle profession de la foi chrétienne.*

Nos soldats. — A défaut des retraites de départ qui sont le meilleur moyen de préparer les nouveaux conscrits à l'épreuve militaire, MM. les Doyens se préoccupent de plus en plus d'organiser tout au moins une *Journée militaire* cantonale ou régionale. Celle d'Isigny (Manche) a groupé tous les conscrits du canton sans aucune exception, et ces jeunes gens en ont été si satisfaits qu'ils ont demandé une journée semblable après leur retour de la caserne.

L'Action populaire (éditions *Spes*) vient de publier dans la collection *Peuple de France* une très utile brochure intitulée : *Sous l'uniforme, conseils d'un ancien pour le temps du service.*

Apostolat laïque. — Sous ce titre, le R. P. Dabin, auteur d'un ouvrage sur l'*Action catholique*, nous donne un volume nouveau destiné aux prêtres et aux catholiques d'élite qui constituent les effectifs de l'Action catholique. (Bloud et Gay, éditeurs.)

Le *Bulletin pastoral de Reims* que nous avons souvent cité dans nos précédentes chroniques, consacre à ce même sujet ses principaux articles de cette année.

Le Précis de la doctrine sociale catholique, du R. P. Cavallera (Éditions *Spes*) est un manuel bien informé et digne de confiance qui contribuera efficacement à répandre sur des questions délicates et très discutées des clartés utiles et qui dissipera bien des préjugés.

Le sens de la vie et le Christianisme, par M. Coumoul (de Gi-

gord, éditeur) essaie d'établir non seulement les bases solides d'un apostolat laïque, mais le point de départ de tout apostolat qui est le Christ ; seul, en effet, Notre-Seigneur a ouvert au monde les horizons de la vie spirituelle et enseigné les voies qui nous permettent de le suivre et qui conduisent à Dieu.

La Vie ardente et féconde de Léon Harmel, par le P. Guitton (éditions *Spes*), sera un exemple très entraînant pour ceux qui veulent exercer une action sur leur entourage et particulièrement dans les milieux ouvriers une action vraiment chrétienne et sociale, conformément aux directions si précises et si pressantes des Souverains Pontifes.

Associations professionnelles. — Les voyageurs et représentants de commerce et d'industrie adhérents à la Fédération française des Syndicats chrétiens d'employés ont tenu leur congrès annuel le samedi 7 mars 1931, au siège du Syndicat des employés, 5, rue Cadet. Combien il importe de faire connaître cette association aux voyageurs et représentants de commerce sur lesquels on peut avoir quelque influence !

Apostolat auprès des émigrés. — Les *Dossiers de l'Action populaire* (mars et suiv.) ont publié des notes intitulées *Un curé chez les Polonais*. Ces notes sont à méditer par tous ceux qui ont des étrangers sur le territoire de leur paroisse.

Théatre chrétien. — *Mon carnet théâtral* se présente comme le *Vade-Mecum* de tous les organisateurs de séances et le guide des apôtres du bon théâtre. Volume in-12 de la collection du *Blé qui lève, illustré* par Marret, 6 fr. Editions *Spes*.

La collection *Les Tréteaux* (Téqui, éditeur) s'enrichit de deux pièces nouveles : *Philidor Savoureux*, comédie en un acte pour enfants et jeunes gens, et l'*Homme qui porte la terre et le ciel*, mystère en un acte joué pour la première fois aux *Journées d'art religieux* de 1931.

M. l'Abbé Bethléem, dans le n° du 15 juillet de la *Revue des Lectures*, propose d'envoyer une liste des meilleures pièces publiées depuis une dizaine d'années. L'envoi sera fait gratuitement pourvu qu'on ajoute un timbre pour le port.

Notre-Dame de la Mouise, par G. Leclos, inspirée par *Le Christ dans la banlieue*, du R. P. Lhande, est une succession de tableaux

et de scènes échelonnées et coordonnées de façon qu'il s'en dégage une théorie sociale d'un effet poignant. Editions *Spes*, 17, rue Soufflot, Paris (5e).

Le chercheur réédite en l'améliorant son volume (in-8 de 380 p. éditions *Spes*, 12 fr.), intitulé *Les meilleures pièces pour dames et jeunes filles.*

Les *Cahiers d'art dramatique*, dirigés par H. Brochet, sont une grande revue in-4° richement illustrée (40 fr. par an, 25, rue Montparnasse (6e), c. p. 850-16, Paris). Elle contribuera à la renaissance si pleine de promesses du théâtre religieux et ne manquera pas d'être appréciée par nos directeurs de patronages[1].

J. Blouet.

1. Une simple remarque : Qu'on parle tant qu'on voudra du *Bonhomme Hiver*, mais qu'il ne soit plus jamais question du *Père Noël* dont trop souvent on substitue la figure grotesque à l'image gracieuse du Saint Enfant Jésus.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. Saint Augustin, docteur de la grâce

Nous extrayons ces pages suggestives de l'Avant-propos d'un recueil de morceaux choisis de S. Augustin sur la grâce (latin et français) : Pages dogmatiques de S. Augustin. I. La Grâce, par J. Perrodon (grand séminaire d'Orléans).

Plus d'un s'apercevra peut-être, à la lecture de ces pages, que, comme saint Augustin lui-même aux premières années de sa vie chrétienne, il ne faisait pas à la grâce une assez large part. Notamment, se fait-on toujours de la grâce efficace une idée bien nette ? Voit-on dans cette grâce, précisément en tant qu'efficace, *un vrai don de Dieu ?*[1] *Que Dieu ait « fourni l'étoffe » nous n'en doutons pas, et nous admettons sans peine, à l'encontre des pélagiens, que cette « étoffe » ne consiste pas seulement dans les forces naturelles du libre arbitre, mais aussi dans les secours surnaturels intérieurs qui lui donnent le* pouvoir *de faire des œuvres salutaires. Mais la « coupe » de l'étoffe, la* bonne *coupe est-elle de nous* seuls ? *Ne sommes-nous pas tentés de le penser ? Or, tous les biens sont de Dieu, proclame saint Augustin : « et parva, et media, et magna » ; et ne faut-il pas ranger parmi les plus grands biens le bon usage que nous faisons du libre arbitre et des grâces suffisantes ? Ce bien-là est donc de Dieu, tout en étant de nous : « totum nostrum, totum datum ». En d'autres termes, la grâce efficace est,* en tant que telle, *un don de Dieu. C'est vraiment une grâce « qui donne l'effet ». Mais, remarquons-le, de même que*

1. Ne serait-ce que parce que Dieu la donne, prévoyant son efficacité, de préférence à d'autres grâces dont il sait qu'elles ne seraient pas efficaces. La grâce efficace, vrai don de Dieu, est un point du dogme indépendant des systèmes théologiques qui cherchent à en expliquer le « comment ».

son efficacité ne serait pas une grâce *si elle ne venait que de nous, son efficacité serait* nulle, *si elle supprimait l'exercice du libre arbitre : la grâce efficace est celle qui (de quelque manière qu'on cherche à l'expliquer en théologie)* donne *d'agir* librement *pour le salut. Grand mystère assurément, et qui fut pour les pélagiens et les semi-pélagiens une pierre d'achoppement, mais sans lequel l'humilité, l'action de grâces, la prière chrétiennes ne seraient plus ce qu'elles sont : un hommage souverain au Père, auteur de « tout don parfait ». Pour s'en convaincre il suffisait à saint Augustin de lire attentivement les prières liturgiques de l'Eglise. Aussi lui fournissent-elles contre les « ennemis de la grâce » l'un de ses plus beaux arguments.*

Au fond de l'erreur pélagienne se cachait un double orgueil : l'orgueil de la volonté répugnant à s'avouer infirme, mais aussi l'orgueil de l'esprit refusant de s'incliner devant le grand mystère de l'accord entre la grâce et la liberté. Pélage distinguait (cf. de gratia Christi) d'une part le pouvoir, *d'autre part le* vouloir *et* le faire ; *et il prétendant que Dieu n'aidait que notre pouvoir et non le vouloir ni le faire. Il entendait par là que ce* vouloir *et cet* agir, *bien que facilités par l'aide que Dieu donne au* pouvoir, *ne sont pourtant pas l'œuvre de Dieu, mais exclusivement la nôtre. Saint Augustin affirme au contraire que Dieu n'aide pas seulement le pouvoir mais aussi le vouloir et le faire, et il entend par là que le* bien vouloir *et le* bien agir *(autrement dit le* bon usage du pouvoir), *sont un don de Dieu comme le pouvoir lui-même. Profond mystère, encore une fois ! Saint Augustin aime mieux l'adorer humblement que de chercher à l'expliquer. S'il s'y essaye, c'est avec une infinie discrétion, mais non sans ouvrir à la pensée théologique de larges horizons. Plus tard les théologiens s'évertueront à pénétrer l'insondable problème et les systèmes s'édifieront ; mais nous pensons que ce serait une erreur d'attribuer à saint Augustin la paternité de tel ou tel d'entre eux. Avant tout il s'est fait le défenseur du dogme.*

Car, ne croyons pas, (comme on se l'imagine parfois), que la doctrine de la grâce efficace et celle de la prédestination qui en découle, soient de simples opinions augustiniennes. Elles relèvent du dogme. Qu'on les conçoive en fonction du thomisme bannézien ou du molinisme, ou de quelque autre système librement enseigné dans l'Eglise, ce sont des « données » qui s'imposent à la

théologie catholique. Gardons-nous donc bien de donner du système de Molina une interprétation incompatible avec la prédestination. Si, comme il l'enseigne, la prédestination au ciel *est logiquement postérieure à la prévision des mérites, à ces mérites eux-mêmes et à leur conservation finale, les élus sont prédestinés, c'est le « grand don de Dieu ». « Coronando merita coronat dona sua. » Saint Augustin n'en demandait pas davantage*[1], *et la fameuse controverse sur la prédestination* « ante *vel* post *praevisa merita* » *n'a pas au fond toute l'importance qu'on lui attribue parfois. Si décidé moliniste qu'on soit, il faut bien parler comme Molina lui-même : « Nulla datur causa, ratio, aut conditio etiam sine quâ non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam illos praedestinaverit, volueritve illis ad media per quae praevidebat perventuros illos in vitam æternam, aut cur potius haec ipsa voluerit eis quam aliis ; sed id totum in solam liberam ac misericordem voluntatem Dei est referendum. » (Molina Concordia Q. 23 a 4-5 Disp. 1)*[2]

Le dogme de la grâce intégralement possédé plonge littéralement l'âme chrétienne dans l'humilité ! Mais c'est une humilité très douce : celle de l'enfant qui sait qu'il doit tout à la bonté de son père et qu'il doit tout en attendre. Bien loin de nous troubler, ce dogme doit éveiller dans nos âmes des sentiments semblables à ceux qu'il éveillait dans l'âme de saint Augustin ; sa piété en vivait, et il ne l'aurait pas défendu avec tant d'éloquence si, avec la perspicacité de son génie et les sûres intuitions de son cœur, il n'avait pas vu que le nier ou l'amoindrir c'est tarir une des sources les plus riches de la vie chrétienne. C'est à cette source que s'est alimentée son admirable vie religieuse : humilité, action de grâces, confiance, prière, abandon filial au Père, abandon d'ailleurs nullement quiétiste, mais qui le mettait « tout en acte pour Dieu »[3], *car le rôle de la grâce est de nous faire très librement agir ? Supprimez ou amoindrissez ce dogme : le livre des*

1. *Haec est praedestinatio sanctorum nihil aliud : praescïentia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. De dono perseverantiae*, n° 34.

2. *Hurter*, non suspect d'exagérer le rôle de la grâce, enseigne la même doctrine, comme (on l'oublie trop) tous les molinistes : *Ratio quare Deus uni concedat gratiam quam praevidet efficacem, dum alteri gratiam tribuit sufficientem quidem, quam tamen praevidet ex hominis desidia inefficacem, certe non sunt merita praevisa. Theologia dogmatica*, t. II, p. 110.

3. Bossuet, Discours sur l'acte d'abandon.

Confessions ne peut plus s'écrire ; et dans l'Eglise, ce grand champ des âmes, toute la floraison des plus purs sentiments chrétiens est ravagée comme par une nuit glaciale[1].

Si quelques âmes ont été troublées par la doctrine augustinienne, c'est, croyons-nous, pour l'avoir mal comprise, ou parce qu'elle leur a été mal présentée. Tout ce qu'on peut dire de plus réconfortant à une âme, en face du redoutable problème de son salut, saint Augustin l'a dit. Il a dit d'abord (et c'est un lieu commun chez lui) que, si nous voulons, *nous serons sauvés ; que, si nous voulons être placés à droite au jour du jugement, nous n'avons qu'à y aller. Cette considération pourrait suffire à rassurer l'orgueil d'un stoïcien pleinement confiant en sa volonté ; elle ne tranquillise qu'à demi celui qui a de lui-même une connaissance plus humble et plus vraie. Avoir « sa vie dans ses mains », selon l'expression du psalmiste, c'est bien risquer de la perdre. Mais, confiance ! Dieu est là ; par sa grâce, il prend en quelque sorte la défense de notre libre arbitre contre lui-même. Que refusera-t-il à l'âme humble qui « met toute sa confiance en son infinie bonté » ? Notre salut serait bien mal assuré, s'il n'était qu'entre nos mains ; le confier à Dieu c'est le mettre en mains sûres. Au lieu d' « escalader » le ciel à la seule force de nos bras, méritons-le à genoux : « An vero timendum est, ne tunc de se homo desperet, quando spes ejus ponenda demonstratur in Deo, non autem desperaret, si eam in se ipso superbissimus et infelicissimus poneret ? »*[2]

Est-il rien de plus apaisant que ces maximes augustiniennes? le grand objet de notre prière doit être la persévérance finale et le ciel, «Ora beatam vitam », ce grand don ne se mérite qu'à genoux ; la prière au nom de Jésus-Christ est infailliblement exaucée ; prier au nom du Sauveur, c'est demander le salut. Ce n'est donc pas en vain que nous chantons : « Esto mihi in Deum protectorem et in locum refugii, ut salvum me facias... In te Domine, speravi ; non confundar in æternum. » Oui, Dieu sauve infailli-

1. « Nous sommes heureux de tout vous devoir... et nous vous remercions d'être tout ; car si nous étions quelque chose, vous ne seriez pas tout ; vous ne seriez pas ce que notre amour vous veut. » Léon Harmel.

Homo male agit, non totum Deo cum gratiarum actione retribuendo. Et ideo non possunt in nobis dona gratiae fluere, quia ingrati sumus auctori, nec totum refundimus fontali origini. Imit. l. II, c. 10, n° 2.

2. *De dono perseverantiae*, n° 64.

blement ceux qui mettent tout leur espoir en sa miséricorde, sans présomption ; et, s'il y a quelque chose à craindre, c'est plutôt de ne pas assez se confier à lui. Quand, par de semblables considérations, saint François de Sales pacifie les âmes troublées, il est, au fond, bien plus augustinien que les jansénistes avec leurs terrifiantes maximes.

II. Nouvelles études sur Ozanam[1]

Les deux beaux volumes que M. l'abbé F. Méjecaze vient de publier sur Ozanam serviront efficacement la gloire d'une âme qui fut parmi les plus généreuses et les plus hautes, et le rayonnement d'une pensée qu'il faut classer sans hésiter parmi les plus riches et les plus fermes de son temps.

Un premier volume est consacré par M. Méjecaze à l'œuvre apologétique d'Ozanam, ou, plus exactement, à l'aspect philosophique et apologétique de cette œuvre. Ce qui ne veut pas dire que le point de vue adopté par M. Méjecaze soit partiel et comme adventice et arbitrairement délimité. Au contraire. Car, dans les multiples travaux littéraires, et si variés, qu'a engendrés l'activité débordante d'Ozanam, le souci apologétique de la défense et de l'exaltation de l'Eglise catholique tient vraiment le premier rang et rassemble les éléments de l'œuvre totale dans l'unité d'un dessein continu. Aussi M. Méjecaze a-t-il raison d'écrire qu'« étudier Ozanam dans ses rapports avec l'Eglise catholique, signaler tout ce qu'il a fait ou écrit pour elle, c'est avoir de cet auteur et de son œuvre une idée aussi exacte et aussi compréhensive que possible ».

Jusqu'ici, malgré de brillantes esquisses, aucun travail aussi complet que celui de M. Méjecaze n'avait été consacré à l'apologétique d'Ozanam. Cette appréciation, d'ailleurs, ce ne sont pas les quelque 400 pages de ce gros livre qui la fondent : le nombre des pages et les dimensions du format ne sont pas toujours une garantie d'abondance intellectuelle. Mais ici, on peut, sans hyperbole, qualifier le travail de M. Méjecaze d'exhaustif : aucun des

1. F. Méjecaze, *Fr. Ozanam et l'Eglise catholique*, 1 vol. in-8° de XII-377 p., 25 fr. — *Fr. Ozanam et les Lettres*, 1 vol. in-8°, x-204 pp., 18 frs, Lyon, Vitte, 1932.

aspects de la pensée philosophique et apologétique d'Ozanam n'a été laissé dans l'ombre, et, dans le traitement de chaque point, on ne peut qu'admirer l'information minutieuse, la précision et la rigueur de l'exposé.

Une première partie décrit les caractères principaux du mouvement religieux dans la première moitié du XIXe siècles, les influences qui s'exercèrent sur la pensée de Fr. Ozanam et déterminèrent ou confirmèrent très tôt sa résolution de consacrer toutes ses forces à la glorification de l'Eglise. Dans la deuxième partie, après avoir exposé les premières doctrines d'Ozanam, la position qu'il adopta en face du saint-simonisme et les traces de traditionnalisme que révèlent ses écrits, l'auteur présente une vue d'ensemble sur l'œuvre apologétique d'Ozanam, en particulier sur sa conception de l'Eglise en général et de son action civilisatrice. C'est à préciser ce dernier point, l'un de ceux qui ont le plus longuement retenu l'attention d'Ozanam, qu'est consacrée la troisième partie de l'ouvrage : M. Méjecaze y a réuni d'une manière très vivante les conceptions d'Ozanam touchant l'influence exercée par l'Eglise, au cours des siècles, sur l'individu, la famille, la société, l'enseignement, les lettres, les sciences, les arts et le progrès matériel. Enfin, une dernière partie contient une appréciation critique, parfaitement judicieuse, de l'œuvre et de l'action de Fr. Ozanam.

Cette simple esquisse du plan suivi par l'auteur nous dispensera d'entrer dans le détail d'un exposé, dont aussi bien la richesse et la minutieuse précision ne paraîtraient pas dans une analyse forcément sommaire.

Le deuxième volume de M. Méjecaze concerne *Fr. Ozanam et les lettres*, et il est une sorte de synthèse des idées et des jugements littéraires qu'Ozanam a été amené à formuler tant dans ses cours de littérature étrangère à la Sorbonne que dans ses autres écrits, édités de son vivant ou posthumes. Afin de rendre tout cela plus concret, M. Méjecaze s'est appliqué d'abord à faire revivre la figure si séduisante d'Ozanam homme de lettres, et, pour cela, à déterminer les origines et les étapes de sa vocation littéraire et les traits essentiels d'une physionomie intellectuelle aux aspects si variés.

Le travail que M. Méjecaze a si heureusement réalisé n'était pas facilité par l'œuvre de son héros ; les opinions littéraires

d'Ozanam, si l'on met à part *Dante*, *Les Poètes franciscains* et *le Purgatoire*, se trouvent dispersés dans toute son œuvre, et souvent s'accrochent, en quelque manière, accidentellement à des développements proprement historiques. De plus, la maladie et une mort prématurée ont empêché Ozanam d'achever ou de réviser un bon nombre de ses écrits, si bien que son labeur « porte la marque d'un effort qui n'a pas pu se réaliser pleinement ».

Cependant, pour éparses qu'elles soient, les richesses littéraires de l'œuvre d'Ozanam n'en sont pas moins certaines, et, par le groupement heureux des idées et des jugements d'Ozanam sur le génie littéraire, la tradition, les langues et les lettres en général, sur la poésie germanique et allemande et sur la poésie italienne (en particulier sur les poètes franciscains et Dante), l'ouvrage de M. Méjecaze justifiera parfaitemnet l'opinion qu'Ozanam tient une place considérable parmi les écrivains qui illustrèrent la première moitié du XIX[e] siècle. Il montrera surtout qu'Ozanam a été, sur bien des points, un précurseur en matière d'études littéraires. Il s'est préoccupé d'explorer des époques inconnues des historiens et considérées à tort comme désertes de vie et d'œuvres intellectuelles. D'autre part, il a émis des idées, qui, devenues banales aujourd'hui, étaient nouvelles de son temps, sur la nécessité et la portée de la philologie dans l'histoire des lettres. Enfin, ajoute M. Méjecaze, sur les auteurs et les œuvres dont il eut l'occasion de s'occuper, il proposa des opinions « qui manifestent un rare bon sens, une exquise finesse, un goût parfait, une pénétration peu commune, une science et une compétence remarquables pour l'époque. Les études d'histoire littéraire ont fait des progrès depuis 1850 et on ne va plus se documenter dans les œuvres d'Ampère, de Villemain, de Fauriel. Il en est de même pour celles d'Ozanam... Mais il suffit amplement à sa gloire d'avoir tracé dans l'immense domaine des lettres un laborieux sillon et d'avoir, pour toujours, uni son nom à ceux de saint François et de Dante ».

Ajoutons, pour conclure ces trop brèves notes, que les deux ouvrages de M. Méjecaze sont dignes, par le charme exquis du développement et les rares qualités du style, du grand et pur écrivain auquel ils sont consacrés.

RÉGIS JOLIVET.

III. — La Juise errante[1]

Le mystère d'Israël a été, dès les origines, une pierre de scandale pour beaucoup de chrétiens que troublait à bon droit l'étrange révolte du peuple de Dieu contre le Messie né pourtant parmi les Juifs. Indociles aux enseignements de saint Paul, pour ne rien dire de l'Evangile, certains furent tentés de renier Israël rebelle et de l'exclure, sans espoir, de l'économie rédemptrice : ainsi firent naguère les gnostiques et ce Marcion tant vanté ! Ainsi font de nos jours les tenants plus ou moins conscients de l'antisémitisme... Une telle manière n'a jamais été celle de l'Eglise : son attitude — qui nous dicte la nôtre — a toujours été de pardon et d'attente. Encore moins n'a-t-elle jamais songé à jeter un voile sur le rôle providentiel du judaïsme dans la préparation du salut. Chrétiens et Juifs, n'est-ce pas le même Dieu que nous adorons et c'est du même Messie — ce Messie que cherche Israël égaré — que le salut nous est venu, ce Messie si longtemps annoncé et préparé par les prophètes...

Ces considérations peuvent paraître hors de propos pour rendre compte d'un roman qui, comme celui de Claude Franchet, s'apparente extérieurement à ses congénères[1]. *La Juive errante* ne nous offre-t-elle pas une idylle conforme à la loi du genre, entre Jude et Séverin ? Séverin est un intellectuel qui, par de hautes raisons, par esprit familial, a préféré revenir à la terre, laissant à son cadet la possibilité d'obéir à sa vocation artistique. Séverin est devenu une sorte de solitaire rural en tête à tête avec la vieille Ferréoline et les simples gens qui l'aident à faire valoir son bien. Mais il n'a pas trouvé le bonheur dans cette chrétienté terrienne dont il sent intensément la poésie qui émane des plus petites choses familières et quotidiennes, ces choses que ses songeries — et l'art délicat de Claude Franchet — excellent à transfigurer, « l'éclat de la lampe sous les petits chrysanthèmes, la salle paysanne relevée de fleurs sur la table ». Séverin reste un inquiet, en quête d'autres choses qui rempliront sa vie... Autre chose ou quelqu'un ?

Et c'est ici qu'apparaît l'autre figure du dyptique, la mystérieuse Jude, suivie d'une innocente au chapelet, la Toute-Bonne. L'histoire ne va-t-elle pas finir bourgeoisement par un mariage ?

1. Nouvelles Editions latines, 12 fr.

Il s'agit bien de cela ! Au vrai, avec Jude, c'est l'amour qui est entré dans la vie du solitaire, mais un amour d'une rare qualité et dont les sublimes richesses vont soudain transporter l'idylle, ébauchée, sur un plan inattendu... Car Jude est une juive, d'une race qui — en dépit de tout — reste porteuse et passionnée d'infini.

« Si je pouvais voler au-dessus de ma prison ? » se demande Jude. Ce qu'elle vient chercher auprès du solitaire, c'est son Dieu. « Séverin pourtant, on m'a dit que vos vieilles femmes au fond de leur maison prient comme nos pères et que tous les jours chaque curé dans son petit jardin comme ici répète à Dieu les psaumes du roi David. » Mais ce Dieu et cet amour divin, que la Juive vient mendier, comment Séverin le lui donnerait-il, lui qui ne connaît pas d'autre absolu que ses songes ? C'est au contraire la Juive errante, symbole de sa race, qui, au travers de là souffrance et de la mort, ramènera au bercail cette brebis égarée... Jude reprendra son chemin, ayant toutefois l'espérance du cœur, cette même espérance qui communique à ce livre pétri d'esprit chrétien, mystique et réaliste, un charme particulièrement bienfaisant.

E. D.

IV. — Académie d'Education et d'Entr'aide sociales

Concours 1932

L'Académie constitue un prix de quatre mille francs pour chacun des concours suivants :

Les Jardins d'enfants : méthodes d'éducation.
Préservation de la tuberculose et vie familiale.
Comment envisager aujourd'hui le retour de la mère au foyer ?
Les mémoires devront parvenir au Secrétariat avant le 12 octobre 1932.

N.-B. — Pour toute communication ou demande concernant le concours, écrire avec timbre-réponse au chef du Secrétariat de l'Académie, 31, rue de Bellechasse, Paris (7e).

Plans des sujets de concours

I. *Les Jardins d'enfants : méthodes d'éducation*

— Le milieu matériel et moral ; l'éducatrice.
— L'éducation sensorielle.
— Le jeu. L'imitation.
— Le sens affectif et le sentiment religieux.
— La discipline.
— Les résultats.

N.-B. — Présenter le travail sous forme d'un manuel à l'usage des jardinières d'enfants.

II. *Préservation de la tuberculose et vie familiale*

— La notion de la contagion de la tuberculose, surtout chez les très jeunes enfants, a eu pour conséquence la séparation, aussi précoce et complète que possible, du malade et de son entourage. Comment concilier ces mesures nécessaires avec le maintien de la vie familiale ?

— La séparation et ses conséquences aux divers âges : la tuberculose de la mère et l'enfant nouveau-né ; la tuberculose de l'enfant d'âge scolaire et les autres enfants ; la tuberculose des parents et le foyer familial ; la tuberculose des conjoints.

— Le rôle de l'assistance sociale bien organisée. Ce qui a été fait pour les enfants et les adultes. Ce qui peut être tenté.

— Le retour du tuberculeux guéri et l'organisation de son foyer. L'assistance à domicile : œuvres existantes et œuvres à créer.

III. *Comment envisager aujourd'hui le retour de la mère au foyer ?*

La question des conséquences du travail des mères sur la vie familiale et la natalité, sur la morbidité et la mortalité infantile, a déjà été posée dans un précédent concours. Il s'agit, après examen des conditions économiques et sociales actuelles, d'étudier les possibilités d'un retour plus fréquent de la mère au foyer.

— Influence de la suppression du travail des mères sur la production et les prix de revient ?

— Quelles sont les démarcations, s'il y en a, entre les occupa-

tions convenant à une mère de famille et celles dont elle doit s'écarter ?

— Les allocations familiales et le retour au foyer.

— Les initiatives libres doivent-elles suffire à faciliter le retour ou bien l'intervention légale est-elle nécessaire ?

— Faut-il envisager des mesures spéciales selon les régions et les industries ?

— Peut-on citer, dès maintenant, des exemples de réalisations du retour si désirable de la mère au foyer ? Conditions et résultats ?

— Conclusion : avantages hygiéniques sociaux et moraux, opportunité, possibilité de la réforme.

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS DE LAZARE

Q. — *Où était l'âme de Lazare pendant les quatre jours que son corps était au tombeau?*

R. — C'est une question à laquelle il faut avoir le courage de répondre, comme à beaucoup d'autres, nous ne savons rien avec certitude. La révélation chrétienne nous a dit l'essentiel sur ce qui est nécessaire à notre sanctification et à notre salut ; mais elle n'a pas satisfait notre curiosité sur des points accessoires. Patientons et sachons attendre la révélation du ciel.

On peut cependant délimiter le champ des recherches et formuler des hypothèses ou même des solutions probables.

Normalement les âmes de chrétiens défunts vont au ciel, au purgatoire ou en enfer. Celle des enfants morts sans baptême va aux limbes et il en est de même de l'âme des adultes qui pourraient être assimilés aux enfants. Mais le cas de Lazare est spécial et ne rentre pas dans ces catégories, puisqu'il devait ressusciter dans quatre jours.

Le Cardinal Lépicier, dans son ouvrage récent *Le monde invisible*, étudie le pouvoir des âmes séparées et à cette occasion expose des principes qui projettent quelques lumières sur la question qui nous occupe. Voici les passages essentiels : « L'âme désincarnée non seulement ne possède pas le pouvoir naturel de mouvoir les corps, même celui auquel elle était unie pendant sa vie, mais ne peut même pas se mouvoir elle-même, ayant perdu par la mort ce pouvoir de locomotion qu'elle possédait étant unie au corps.

« En effet, en vertu de la proportion naturelle existant entre l'âme et le corps, ce pouvoir de locomotion, bien qu'enraciné dans l'âme, réside, formellement comme dans son siège propre, dans le composé, c'est-à-dire dans l'âme et le corps unis substantiellement. Il cesse donc d'exister positivement à la mort, de même que cessent les autres facultés matérielles ou organiques, telles que la vue, l'ouïe ou l'imagination. Par conséquent l'âme, après la mort, non seulement est incapable de mouvoir un corps quel qu'il soit, mais *elle ne peut même pas se déplacer d'un lieu à un autre*. Elle doit naturellement demeurer pour ainsi dire immobilisée dans un lieu déterminé. Nous devons donc conclure que le pouvoir possédé par notre âme de mouvoir notre corps

ne dure que le temps de la vie présente. L'âme après la mort ne peut plus mettre en mouvement ce qui fut jadis son propre corps, le lien qui les unissait l'un à l'autre ayant été complètement rompu...

« Si l'on demande pourquoi l'âme séparée, au cas où elle n'aurait pas été élevée à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire au cas où elle n'aurait pas été destinée, par ses mérites ou démérites, à un lieu de bonheur parfait dans le ciel, de malheur complet en enfer, ou d'expiation au purgatoire, serait obligée de demeurer immobile là où sont ses cendres, la réponse est que, n'ayant plus aucune relation avec les corps, excepté toutefois son propre corps envers lequel elle conserve un certain ordre de dépendance, comme nous l'avons expliqué, elle doit, sauf une disposition spéciale et extraordinaire de la Providence, *demeurer dans sa propre dépouille*, non pas comme une forme demeure dans la matière qui lui est propre, ni comme une force de mouvement dans une matière qui est sienne, mais seulement comme dans un corps qui lui a appartenu, et avec lequel elle a eu, pendant la vie présente, des liens intimes.

« D'où il suit que si l'homme n'avait pas été élevé à l'ordre surnaturel, selon lequel sa fin dernière consiste soit dans la vision de Dieu face à face, soit dans la perte totale de cette suprême béatitude, *nous dirions que l'âme séparée demeure localisée par ce qui fut son corps et qu'elle est obligée de s'attacher à lui pour toujours.* ». P. 228-230.

Méditez cette doctrine fondée sur la théologie et la philosophie chrétienne et vous concluerez que l'âme de Lazare, pendant que le corps se trouvait au tombeau, était près de ce corps ou mieux dans ce corps qui lui avait appartenu, qu'elle avait animé et que de nouveau elle devait animer.

Voir dans ce sens *L'Ami du Clergé*, 18 février 1932, p. 99.

REVUE DES REVUES

REVUE DES SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Nouvelle Revue théologique. — Janvier 1932. — *Saint Robert Bellarmin, docteur de l'Eglise.* Lettre apostolique de sa S. Pie XI. — F. Taymans, *L' « option » principe de connaissance chez M. Blondel.* — F. Jombart, *Le « volontarisme » de la loi d'après Suarez.* — « Il est temps de conclure. Le « volontarisme » de Suarez, si volontarisme il y a, s'accorde substantiellement avec la doctrine de saint Thomas, avec toute la distinction traditionnelle entre loi naturelle et loi positive, avec la nature même de l'homme et des choses. Qu'on établisse une doctrine si « objective « qu'on voudra, où la détermination du précepte soit essentiellement un acte de la raison, il faudra toujours intégrer dans la notion de loi positive les cas très nombreux où la puissance publique, acculée à choisir, a pris un parti plutôt que tel autre. La théorie de Suarez harmonise tous les éléments qui doivent y trouver place. Elle fait du législateur l'interprète et l'organe du bien commun, tout en laissant un certain jeu à son initiative et à sa liberté. Le bien commun veut qu'un ordre soit observé dans la société, mais les déterminations de cet ordre, même quand elles sont rationnelles, sont en partie arbitraires.

Si, en parlant du « volontarisme » de Suarez, on insinuait qu'il autorise tous les caprices des princes, nous croyons avoir assez montré combien cette accusation est dénuée de fondement. En ce sens, la légende du volontarisme de Suarez, malgré son origine assez récente, a déjà trop duré. »

M. Ledrus, *Le problème des lois purement pénales.* — G. Vromant, *Délégués apostoliques et Ordinaires des missions.*

Recherches de science religieuse. — Nov.-déc. 1931. — Lire dans ce numéro à côté d'un article de M. J. Zeiller, sur *L'Inscription de Nazareth*, une note très érudite du R. P. A. d'Alès sur *Muscipula.* (Signification de ce mot dans saint Augustin), question naguère traitée aussi par M. Rivière, Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1929, pages 484-496.

REVUES D'INTERET GENERAL

Revue des Jeunes. — 15 janvier 1932. A.-D. Sertillanges, *Dieu et*

les origines de la vie humaine. I. L'homme témoin de l'esprit dans la nature générale.

Le Correspondant. — 25 janvier 1932. Jean MONVAL, *François Coppée et la conversion d'Adolphe Retté.*

The Month. — Janvier 1932. George S. BURNS montre l'importance des *retraites* pour les fidèles en vue d'organiser, de fortifier ou de maintenir l'*action catholique.* — Herbert THURSTON, *Une nouvelle théorie des coups* dans les phénomènes des tables parlantes, critique les idées du P. de Heredia qui croit expliquer tous les cas des tables parlantes ou par la supercherie ou par une force physique naturelle jusqu'ici inexplorée. Il y a des phénomènes qui supposent l'intervention d'un être intelligent spirituel, distinct des médiums.

REVUES PHILOSOPHIQUES

Revue Thomiste. — *Novembre-décembre* 1931. — R. P. GARRIGOU-LAGRANGE : Vue d'ensemble sur les travaux du Père Gardeil et aperçu sur la loi nouvelle relative aux études ecclésiastiques et au doctorat. — R. P. GARDEIL : « *La contemplation mystique* ». — R. P. RABEAU : « *Les enseignements des papyrus : Christianisme et sociologie* ». Les papyrus tirés en si grand nombre des tombeaux d'Egypte, du moins « ceux du temps des Ptolémées et de l'époque romaine jouent un rôle de premier plan dans la connaissance du Nouveau Testament. Car ils sont écrits en grec oriental populaire qui est celui des premiers écrivains chrétiens... Ensuite les coutumes, les puissances sociales et politiques, les idées communes, etc., remontrées dans les papyrus, sont aussi ce que nous trouvons dans nos Evangiles et nos Epîtres ». L'étude des papyrus a donc une portée apologétique. C'est pourquoi compte rendu nous est donné de deux travaux publiés par l'Institut de papyrologie de Milan, l'un étudiant les contrats à l'époque ptolémaïque, romaine et byzantine, l'autre présentant des lettres écrites par des chrétiens d'Egypte aux premiers siècles de notre ère. — R. P. GERLAUD : « *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'ordre* ». — DOM LOTTIN : « *Une question disputée d'Odon Rigaud sur le libre arbitre* ».

Janvier-Février 1932. — R. P. CLAVERIE : « *La notion de synthèse* ». Dans un article du numéro de novembre-décembre de cette même revue, le R. P. avait présenté les « multiples acceptions de la synthèse fournies par les savants et les philosophes », passant en revue successivement la synthèse physique (chimique et biologique), la synthèse psychique et la synthèse logique. Il étudie d'abord les différents ensembles naturels et artificiels dits synthétiques. Il considère ensuite les procédés de synthèse. A partir de là il tente de fixer une définition de la synthèse, un tableau général de ses différentes formes et un catalogue de ses propriétés. — R. JOLIVET : « *L'intuition intellectuelle* ». Saint Thomas a bien connu l'intuition et lui attribue dans la vie intellectuelle la même place que les modernes. Elle a en effet pour objet les notions et les principes universels, mais aussi l'invention. Car l'ha-

bitus intellectuel qui est au principe de toute découverte, c'est, ou bien une disposition toute particulière de l'intelligence à comprendre quelque chose ou bien un système d'idées apte à être considéré d'une vue synthétique. — R. P. LAVAUD : « *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme?* » Le cas de Gotelscale. — TH. DE BOUARD : « *Une encyclopédie médiévale jusqu'à présent inconnue: le compendium philosophiæ* ».

BIBLIOGRAPHIE

PHILOSOPHIE

LUIGI STEFANI, **Idealismo cristiano**, 1 vol. de 120 pp., Padova, Zanonni, 1931, 10 lire.

Etudes claires, rapides et un peu superficielles sur l'originalité du Christianisme, présenté comme un idéalisme par opposition au naturalisme grec et aux divers naturalismes modernes. L'auteur, dans une deuxième partie, montre quelles solutions apporte la pensée chrétienne aux principaux problèmes qui s'offrent à la spéculation.

R. J.

CHARLES NICOLLE, Directeur de l'Institut Pasteur de Tunis, **Biologie de l'Invention**, 1 vol. de XVI-161 pp., Paris, Alcan, 1932, 15 fr.

Réflexions parfois un peu décousues, mais non sans charme, sur les conditions biologiques de l'invention. La principale paraît être à l'auteur cette manière de déséquilibre ou de choc que produit dans une race l'apport d'un sang étranger, et qui est principe d'originalité créatrice. La tendance actuelle à l'unification des anges aurait donc pour effet (plus ou moins lointain) de tarir les sources de l'invention, s'il n'y avait lieu de penser que, même au sein de l'uniformité qui sera l'état de la société future, des *accidents* heureux feront encore jaillir de loin en loin l'éclair du génie.

On trouvera aussi dans ce petit livre quantité de réflexions piquantes, d'observations ingénieuses sur l'esprit d'invention, ses procédés et ses ennemis. En somme, biologie et psychologie mêlées.

R. J.

PÉDAGOGIE

JULES HERMENT, **Les Idées pédagogiques de saint Jean-Baptiste de la Salle**. Edit. Lethielleux, Paris, 1932. In-16 de 120 pages. Prix non marqué.

Ce petit volume vient de paraître dans la collection « Les Idées pédagogiques » que dirige le maître bien connu — un apôtre — M. J. Renault

(*alias* Jacques Herbé), inspecteur général de l'enseignement primaire en Belgique. Toutefois, et malgré le titre du volume, c'est plutôt une histoire abrégée — un panégyrique ému par un disciple fervent — de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes et de son illustre fondateur, saint Jean-Baptiste de la Salle. On a fait, dans notre pays, la conspiration du silence et on est en train — jusque dans nos milieux catholiques, sauf dans quelques coins privilégiés où vivent encore des « frères » — d'oublier tout ce que nous devons à ce saint qui fut, non pas tant un génie aux idées neuves, qu'un réalisateur extraordinaire et un organisateur puissant. La lecture de cette plaquette nous apprendra du moins que ses fils sont plus nombreux que jamais et répandus à travers le monde, que leurs méthodes sont parfaitement adaptées aux besoins de notre société moderne, et que leur Institut est en pleine prospérité, malgré le petit nombre de vocations venues de France.

G. L.

Abbé GRIMAUD, **Futures Epouses.** 30e édition entièrement refondue. Téqui, 10 fr.; franco 11 fr.

L'auteur des *Futures épouses* présente de son livre une nouvelle édition qui mérite d'être signalée.

La « disposition typographique », a été améliorée. Des titres, coupant le texte, rendent encore plus attrayante cette lecture si passionnante.

L'auteur ayant été appelé à pénétrer davantage dans les milieux ruraux, a tenu compte dans son livre de nombreuses observations intéressant les pauvres filles de la campagne, qui deviennent de plus en plus lectrices des *Futures Epouses*.

La suppression de certains passages, faisant allusion à des événements actuels, a donné au livre « un caractère d'universalité », qui lui fait répondre au besoin perpétuel des âmes. *Futures Epouses* est un ouvrage qui ne vieillira pas.

L'Encyclique de N. S. Père Pie XI, concernant le mariage, est venue redonner force et actualité aux courageuses explications que l'auteur des *Futures Epouses* donne sur les devoirs conjugaux et sur l'amour bien entendu. L'auteur a eu la joie de pouvoir appuyer ses enseignements sur les admirables textes pontificaux.

Souhaitons aux *Futures Epouses* de continuer leur course apostolique à travers le monde, à la même allure, bien longtemps.

SPIRITUALITÉ

G. FOCH, **Ma Vie en Dieu,** Instructions de retraite, 9 fr. — R. DE SINETY, **Le Père Foch,** 6 fr. Apostolat de la Prière, Toulouse.

« Ma vie sera pour la plus grande gloire et la consolation de Dieu, en union avec Jésus-Christ, une vie toute de charité ; — vie toute de charité qui me fera sortir de moi d'abord, parce que la condition indispensable de l'union à Dieu, c'est de supprimer tous les obstacles ; — vie toute de charité qui me fera sortir de moi pour me donner à Dieu

d'abord, et puis à tous par amour pour lui... cela par la foi, et avec confiance et ferveur. » (*Ma Vie en Dieu*, pp. 241-242.)

Cette « formule d'un plan de vie » résume bien les deux ouvrages signalés : *Ma Vie en Dieu*, ouvrage posthume, est en quelque sorte le plan de vie, l'idéal qui a toujours animé le Père Foch, dont son âme était remplie et qu'il s'efforçait de faire comprendre, aimer et pratiquer par ses auditeurs. Il faut savoir gré au P. Parra d'avoir adapté à la lecture ces instructions de retraite : nous y trouvons une doctrine très riche, tout opposée au « superficialisme » contre lequel le P. Foch veut du travail en profondeur, — et dont le centre est cette « union vitale de plus en plus intime, de plus en plus transformante avec Jésus vivant en soi ». Cette doctrine profonde est exposée avec une simplicité charmante, qui n'exclut pas les expressions originales ; cela, joint à une psychologie perspicace, et à une bienveillante charité, rend l'ouvrage utile et abordable à beaucoup d'âmes.

Comment le P. Foch a-t-il réalisé pour son compte ce plan de vie ? Le P. de Sinéty nous l'expose dans *Le Père Foch*, vie d'autant plus intéressante et utile qu'elle ne cherche pas à dissimuler ou légitimer les défauts et imperfections : c'est donc une vie très humaine et en même temps très surnaturelle : les ombres accentuent les lumières et les mettent en un merveilleux relief, tout en donnant courage au lecteur. Si le P. Foch eut, comme son frère le Maréchal, une allure et une âme de chef, son obéissance fut toujours « magnifique de franchise et de fierté » et accompagnée d'une « bonne dose d'humilité pratique ». S'il fut parfois un peu trop sévère, trop minutieux, — si l'ardeur de sa jeunesse lui laissa une certaine irritabilité naturelle, — la charité fraternelle n'en devint pas moins chez lui « peu à peu vraiment resplendissante » : discrète, encourageante, patiente, souriante.

Mais nous ne faisons qu'indiquer ici quelques traits parmi bien d'autres : qu'on lise ces deux ouvrages, qu'on les médite, et on verra se dessiner un idéal très paulinien et très ignatien à la fois, un plan de vie très surnaturel et très humain, une réalisation remarquable de ce plan de vie chez l'humble et souriant religieux qui reste uni, dans notre souvenir, à son aîné, notre glorieux Maréchal.

J. Vernhes, P. S. S., **Le vrai chemin du Paradis**, ou la Prière. Téqui, 1931, 10 fr.

Véritable petite somme théologique de la prière.

Dans une première partie, l'auteur traite de la prière en général ; nous avons noté entre autres les passages concernant la théologie de la prière en famille, — les consolations sensibles, — les distractions, — le temps à consacrer à la prière, — comment toujours prier, etc... Dans une deuxième partie, les principales qualités de la prière bien faite sont passées en revue, et notamment : l'union à Notre-Seigneur, — le recueillement non seulement au moment de la prière, mais encore habituel dans toute la vie, — la générosité prête à appuyer la prière par des actes, etc... Cette partie se termine par un chapitre sur Jésus modèle et

source de l'esprit de prière. Dans un appendice enfin, l'auteur traite de la méthode d'oraison, après avoir établi la nature, les avantages et la nécessité morale de l'oraison de méditation.

Cet ouvrage très complet, comme l'indique l'énumération précédente qui n'est pourtant que partielle, est rédigé par ailleurs en un style simple et accessible, — soucieux d'être compris de tous les lecteurs possibles, — riche cependant grâce à l'inspiration constante de l'Ecriture dont l'auteur fait un usage aussi judicieux qu'abondant. Partout enfin règne un ordre scrupuleux, qui donne à l'ouvrage une allure didactique et un peu scolaire, il faut l'avouer, mais utile pour dominer une telle matière.

En résumé, étude théologique et psychologique riche et complète qui pourra, selon le mot de l'auteur dans sa préface, « éclairer les âmes de bonne volonté ».

A PROPOS D'UN COMPTE RENDU

La Revue, dans son numéro de février, a publié p. 254 un article consacré aux *Déviations du parti démocrate populaire* par Jean le Trécorrois. L'auteur y a cru voir l'insinuation qu'il appartient à l'Action française. Il proteste avec énergie contre une telle supposition et, en témoignage qu'il n'a aucune relation avec ce mouvement, il nous demande de vouloir bien insérer l'extrait suivant qui a paru dans l'Avertissement de sa brochure. Nous déférons volontiers à son désir :

« Lorsqu'un mouvement se trouve dénoncé, la première pensée de ses adhérents est de se croire attaqués par un groupement ennemi, et si c'est un parti politique qui est visé et sous l'angle religieux, on croit que les motifs religieux servent de masque à des raisons politiques. Ce sentiment n'est sans doute pas logique, mais il est humain.

« Le mouvement qui matérialise le mieux l'hostilité contre le parti démocrate est l'Action française et les groupements qui vivent dans son halo.

« L'auteur de ces lignes tient à spécifier qu'il ne se rattache ni de près ni de loin et qu'il n'a jamais appartenu à l'Action française. Dès avant la condamnation de cette ligue, il avait été frappé de ses procédés pour discréditer et abattre les hommes et les groupements qui la gênaient et il avait signalé, pour les réprouver, l'odieux de certaines de ses campagnes, application du « Par tous les moyens ». Après et depuis ses condamnations, il a mené une propagande active pour justifier l'acte papal. »

Par l'erratum du 22 février inséré dans le numéro de mars, les lecteurs de la *R. A.* auront vu que la réclamation courtoise et fondée de M. L. T. ne comporte plus de réponse. Une simple mise au point : Ce qui lui a donné lieu c'est non l'insinuation inexistante dont il y est question, mais l'assertion catégorique et erronée qu'il se plaisait à comparer le P. D. P. avec l'A. F.

V. L.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

L'ENFER ET LA MISÉRICORDE

On ne prêche plus l'enfer ! Ce n'est pas que les prédicateurs ne croient pas à la nécessité de la crainte de l'enfer, mais ils craignent que leur enseignement fasse plus de mal que de bien à leurs auditeurs. C'est en effet ce qui arrive toutes les fois que nous prêchons l'enfer dans des milieux où l'on a quelque peu l'expérience de la grande vie mondiale, avec le scandale de l'infime minorité de ceux qui croient au Christ Jésus et vivent pratiquement leur foi.

D'une part, nous faisons la peinture la plus terrifiante possible d'un enfer sans miséricorde où l'amour méprisé de Dieu frappe sans pitié le maudit. « C'est l'amour qui frappe, c'est l'amour qui proscrit. Par nature, en effet, dans les créatures comme dans le Créateur, l'amour poussé à bout se retourne, et il est d'autant plus implacable qu'il aura été plus patient et plus dévoué. »

D'autre part, pour atténuer l'objection que soulève ce tableau de l'enfer, nous nous efforçons d'établir contre toute apparence, et contre l'enseignement commun et même unanime des Pères et des théologiens jusqu'au XVIIIe siècle, que le nombre des élus dépassera de beaucoup celui des réprouvés.

En s'en allant, l'auditeur porte plus vive que jamais, en son esprit, l'angoissante question : pourquoi tant de damnés? car il en reste tout de même une foule innombrable, malgré toute l'extension donnée par le prédicateur aux effets de la miséricorde de Dieu. Pourquoi tant de damnés dont l'éternelle vie n'aurait plus d'autre raison d'être que celle de manifester la justice de Dieu par le spectacle de leurs supplices? Pourquoi tant de damnés sous le gouvernement d'une Bonté Toute puissante qui tient

en sa main le cœur de l'homme et qui ne permet le mal que dans la mesure où il concourt à la beauté du monde?

De la consolation que nous avons offerte à cette âme troublée par notre peinture de l'enfer, elle a retenu ceci. Après tout, ne scrutons pas le mystère et abandonnons-nous, sans tant de réflexion, à la miséricordieuse sagesse de Dieu. Un enfer si terrible n'est que pour les blasphémateurs et les grands criminels obstinés. Tant de gens autour de moi et de par le monde sont manifestement pires que moi. L'enfer n'est pas pour moi. Dès lors que je n'irai pas aux grands crimes et à la haine de Dieu, j'aurai toujours en dernière heure la grâce de contrition qui sauve la plupart des pécheurs. Et elle reprend tranquillement sa vie de péché.

Nous avons ravivé sans profit l'objection que pose au fidèle la question de l'enfer et ce maigre résultat nous enlève tout désir de parler de l'enfer dans les milieux mondains.

Mais ce mauvais effet de nos sermons sur l'enfer ne tient-il pas à la mauvaise façon dont nous interprétons ce que la foi nous enseigne sur l'enfer? N'ayant pas cru devoir retenir intégralement l'enseignement de saint Thomas sur l'enfer, nous en avons laissé tomber ce qu'au contraire nous aurions dû développer, et nous en avons gardé ce que nous aurions dû laisser tomber, ce qui n'était pas dogme, mais interprétation du dogme en fonction d'idées cosmologiques aujourd'hui périmées.

Nous voudrions proposer un remède à ce mal, en rappelant d'abord quelles étaient, jusqu'au temps de saint Thomas, les idées communes sur la constitution du monde, puis en exposant sommairement son enseignement intégral sur l'enfer, et en disant pourquoi l'on a senti le besoin de le modifier, — ce qu'il faut en garder et même développer, — ce qu'il faut conserver et ce qu'on doit laisser tomber. Peut-être arriverons-nous ainsi à une doctrine de l'enfer plus intégralement vraie et par conséquent plus bienfaisante que celle que nous n'osons plus prêcher, car une doctrine n'est bienfaisante, que dans la mesure où elle est vraie.

1° *Quelle idée saint Thomas se faisait-il du monde et de l'humanité?* Notons d'abord que saint Thomas, comme M. Poincaré, savait que les conclusions de la cosmographie sont des hypothèses révisables, surtout quand elles ne donnent pas une explica-

tion pleinement satisfaisante de tous les mouvements apparents des planètes et des étoiles. Rapportant, au sujet des planètes, les opinions qui cherchent à expliquer l'apparente irrégularité de leurs mouvements, il écrit : « Les hypothèses imaginées par les astronomes ne sont pas nécessairement vraies ; car bien que de telles hypothèses expliquent les apparences, il ne faut pas dire qu'elles sont vraies, vu que c'est peut-être de quelque autre manière encore inconnue des hommes, que s'expliquent ces mouvements apparents. Cependant Aristote se sert de ces hypothèses, comme de vérités acquises, pour juger de la qualité des mouvements astraux. » (*De cœlo et mundo*, L. II, c. 12, lect. 17.)

Cette remarque faite, nous devons reconnaître que saint Thomas, abandonnant aux discussions des astronomes le nombre et la distribution des différentes sphères concentriques imaginées pour expliquer le mouvement des planètes, tenait pour acquises les données suivantes de la science de son temps. Au centre du monde, la terre sphérique et immobile. Autour de la terre, le ciel des astres divisé en autant de sphères concentriques, qu'il en fallait pour expliquer le mouvement des planètes. Autour du ciel des astres, la dernière sphère, tout entière diaphane, n'ayant charge d'aucun astre et donnant mouvement à toute la machine du monde par la régularité de son mouvement circulaire uniforme. Enfin, au delà de cette sphère, le ciel empyrée, tout entier lumineux, où Dieu manifeste sa gloire aux élus et qui n'est pas soumis à l'emprise du mouvement et du temps.

La terre est très petite, elle n'est qu'un point, comparée à la grande sphère, mais c'est pour elle que tournent toutes les sphères et leurs astres, car tous ces mouvements du ciel n'ont qu'un but, entretenir, sur terre, les mouvements d'altération qui sont la cause de toutes les séries de générations et de corruptions dont est faite la vie de notre monde sublunaire. (*De cœlo et mundo*, *loc. cit.* ; *De Metaphysicis*, L. XII, lect. 6 et 7 ; *Sum. theol.*, Ia P., Q. 68, art. 4.)

Cette vie elle-même est toute ordonnée au salut des élus, à la constitution de la Jérusalem céleste. Dieu qui ne peut vouloir le mal, mais qui doit le punir, ne permet l'existence des méchants et des damnés, que dans la mesure où ils doivent servir au salut et à la sanctification des élus. (Ia P., Q. 23, art. 7.)

Saint Thomas voyait déjà ces damnés si nombreux, qu'il se

demandait s'ils pourraient tous être contenus dans les cavités souterraines qui lui paraissaient devoir être très probablement le lieu de leur prison et de leurs supplices. (Suppl., Q. 97, art. 7.)

Mais la foule de damnés à laquelle saint Thomas pensait. n'est que peu de chose en comparaison de la foule que nous devrions compter aujourd'hui, si nous interprétions, comme lui, les conditions mises à notre salut et leur réalisation.

C'est que la connaissance qu'avait saint Thomas, du monde humain, était étroitement limitée, quant à l'espace et au temps, en comparaison de la nôtre. Saint Thomas et ses contemporains ne connaissaient bien, comme pays habités, que l'Europe, les rivages nord et nord-est de l'Afrique, l'Asie mineure, l'Inde ; ils n'avaient que de vagues notions sur la Chine et ne soupçonnaient pas combien de millions d'hommes s'entassaient en Extrême-Orient. Ils ne savaient rien du centre et du sud africain, rien de l'Océanie, ni des deux Amériques. Dans le temps, mêmes étroites limites. Ils s'en rapportaient aux données chronologiques qu'on avait cru pouvoir tirer de la Bible, et ne comptaient que 4.000 ans depuis l'apparition du premier homme. La conquête de tout l'empire romain par le christianisme, puis celle du monde barbare leur donnait aussi l'espoir d'une christianisation progressive du monde qui, en augmentant la proportion des élus, adoucissait la sombre perspective du grand nombre des damnés.

2° *Que disait saint Thomas du sort des damnés?* Il ne disait que leur souffrance et, d'accord en cela avec toute la tradition, il insistait sur la gravité de cette souffrance.

La peine de la privation éternelle de la vision béatifique est en soi une peine infinie. Plus ou moins sentie par les damnés selon leur plus ou moins grande culpabilité, elle est, pour tous, cause d'une douleur qui dépasse toutes les douleurs de ce monde, même celles du Christ dans sa passion.

« Dolor animae separatae patientis pertinet ad statum futurae damnationis, quae excedit omne malum praesentis vitae. Unde cum dicimus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animae separatae. » (IIIa P., Q. 46, art. 6, ad 3um.)

Cette douleur n'est pas faite uniquement de peines de l'esprit ; elle comprend aussi la peine sensible qu'inflige le feu de l'enfer. Ce feu est bien spécifiquement le même que notre feu

élémentaire, mais il s'en distingue cependant profondément, par ses effets, ce qui ne doit pas nous étonner, puisque notre feu n'est pas le feu dans sa pureté élémentaire, mais un feu toujours mêlé à la matière des trois autres éléments, l'air, la terre et l'eau dont il s'efforce de se dégager, quand il nous apparaît. (Suppl., Q. 70, art. 6.)

De cette effrayante douleur des damnés, aucun adoucissement n'est à espérer au cours de l'éternité. La volonté des damnés éternellement obstinée dans son péché n'est plus capable de l'acte de contrition qui pourrait motiver un pardon même partiel et un adoucissement de peines. Les actes de miséricorde qu'ils auront faits pendant leur vie leur vaudront un jugement moins sévère et par conséquent des peines moins dures que celles méritées par leurs péchés, mais il s'agit ici d'une mitigation du jugement qui se traduit par une peine plus douce dès le début et non point par un adoucissement au cours de l'éternité.

Après de telles déclarations, il semble que les damnés ne servent à la gloire de Dieu, qu'en manifestant sa justice par leur état d'éternelle passivité douloureuse et en augmentant la joie des élus par le spectacle de leur malheur mérité et du terrible châtiment dont la miséricorde divine a sauvé les enfants privilégiés de la grâce.

Mais voici que saint Thomas nous affirme en même temps que la miséricorde de Dieu s'exerce aussi à l'égard des damnés. La miséricorde, qui est, de tous les attributs divins, celui qui convient le mieux et tout d'abord à Dieu (*misericordia est Deo maxime attribuenda*) se manifeste dans la damnation des damnés, en ce que, sans les dispenser de toute peine, Dieu les punit moins qu'ils ne le méritent. « *In damnatione reproborum apparet misericordia ; non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians ; dum punit citra condignum.* » (Ia P., Q. 21, a. 4 *ad sum.*).

C'est par miséricorde, en même temps que par justice, que Dieu n'anéantit pas les damnés, comme leur péché semblerait le mériter.

« Licet Deus de justitia creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere ; tamen convenientior justitia est ut eam in esse reservet ad poenam ; et hoc propter duo. Primo, *quia illa justitia non haberet aliquid misericordiae admixtum, cum nihil rema-*

neret cui posset misericordia ei adhiberi: dicitur autem in psalmo xxiv, 10 », quod universae viae Domini misericordia et veritas. » (*De Potentia.* Q. V. art. 4, 6 um.)

Sans doute, l'être, toujours meilleur en soi que le non être, peut, à certains moments, devenir objet de regrets et le non être peut être désiré en tant qu'il met fin au mal dont on souffre. C'est ainsi que nous voyons ici-bas des malheureux se suicider et que Notre-Seigneur a pu dire de Judas : « *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille* » (Matt. xxvi, 24), mais saint Thomas ne conclut pas de cette parole que les damnés sont perpétuellement en état de désir impuissant d'anéantissement, mais qu'ils peuvent désirer le non-être : « *Damnati, possunt praeeligere non esse secundum deliberativam rationem.* » (Sup. 98, 3.) Le désirent-ils continuellement ? Ils ne sont pas en situation pire que les démons dont saint Thomas nous dit, avec l'Aéropagite, qu'ils désirent être, vivre, comprendre :

« Patet quod in quantum sunt et bonam causam habent, et boni sunt secundum suam naturam, et bonum desiderant, scilicet, esse, vivere et intelligere ; sed in quantum privantur hoc per voluntarium recessum, quo quidem infirmati decidunt a bonis quae eis conveniebant secundum ordinem suae naturae, dicuntur et sunt mali in quantum non sunt, id est inquantum aliquod bonum eis deest, et similiter quod desiderant malum, desiderant non existens. Dicuntur enim malum desiderare, quantum desiderant aliquod bonum cum defectu debiti modi et ordinis. » (Com. de Divinis Nom. c. 4, Lect. 19.)

Non seulement les démons désirent vivre, mais ils ont des joies, joies mauvaises, mais joies tout de même. « *Diabolus maxime gaudet de peccato luxuriae et idololatriae.* » (S. Augustin cité par S. Thomas, Ia, IIae, Q. 73, a. 5, ad 2.)

Comment concilier ces deux éléments de l'enseignement de saint Thomas sur la vie des damnés : d'une part, une vie qui semble consister uniquement dans une douleur de corps et d'âme, dépassant toutes nos douleurs d'ici-bas, même les douleurs du Christ dans sa passion, et, d'autre part, une vie qui vaut mieux que le non-être et qui est, pour le damné, une miséricorde, adoucissement de la peine d'anéantissement mérité par son péché ?

La solution plénière de cette antinomie, sur laquelle nous reviendrons, ne nous sera donnée que dans l'autre monde, avec la connaissance de la psychologie des damnés. Saint Thomas ne

s'est pas arrêté à nous dire ce qu'on pouvait en entrevoir, mais il s'est expliqué nettement sur le petit nombre des élus, comparé à la foule des réprouvés. D'accord en cela avec l'unanimité des Pères, y compris Origène qui voulait sauver les damnés dans l'autre monde, parce qu'il voyait trop peu d'hommes sauvés en ce monde, d'accord aussi avec ce qu'il croyait être l'enseignement de l'évangile, le saint docteur ne pensait même pas qu'on pût douter du petit nombre des élus en comparaison du nombre des réprouvés. Il dit bien qu'on ne peut pas savoir quel sera le nombre des élus considéré en lui-même, mais il considère l'affirmation du plus grand nombre des réprouvés comme une vérité enseignée par le texte évangélique de saint Matthieu, VII, 10 : « *Lata et spatiosa est via quae ducit ad perditionem et multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta et arcta est via quae ducit ad vitam et pauci sunt qui inveniunt eam.* » Tenant cette vérité pour acquise, il se demande comment elle peut se concilier avec la bonté de Dieu déterminant librement le nombre des élus et en choisissant un si petit nombre comparé au nombre des malheureux dont il permet la perdition. Et il se fait l'objection : « L'œuvre de Dieu est plus parfaite que celle de la nature ; or, dans les œuvres de la nature, c'est le bien qui est le plus fréquent, les déficiences et le mal sont l'exception. Si donc le nombre de ceux qui doivent être sauvés était déterminé par Dieu, les sauvés seraient plus nombreux que les damnés. Or, on voit le contraire dans l'Evangile. Il ne dépend donc pas d'une préordination de Dieu, le nombre de ceux qui doivent être sauvés[1]. »

Nous allons donner intégralement la réponse faite par saint Thomas à cette objection : « Le bien qui est proportionné à l'état commun d'une nature, se trouve le plus souvent réalisé, et n'est déficient que dans un petit nombre de cas. Ainsi voit-on le plus grand nombre des hommes avoir une science suffisante pour le gouvernement de leur vie, très rares sont ceux qui manquent de cette science et qu'on appelle idiots ou fous. Mais en comparaison de la foule, fort peu nombreux sont ceux qui arrivent à une science profonde des choses de l'intelligence. Comme

1. Operatio Dei est perfectior quam operatio naturae. Sed in operibus naturae, bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi; cujus contrarium ostenditur in Matth., VII, 10... Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum. » (Ia P., Q. 23, art. 7, ad 3um.)

donc la béatitude éternelle, qui consiste dans la vision de Dieu, dépasse de beaucoup l'état commun de la nature, surtout d'une nature privée de la grâce par la corruption du péché originel, bien moins nombreux que les damnés sont les sauvés. Et c'est même en cela qu'apparaît surtout la miséricorde de Dieu, qu'elle élève quelques hommes jusqu'à ce salut que le plus grand nombre manquent suivant le cours commun et l'inclination de la nature »[1].

La pensée du saint docteur est on ne peut plus nette et affirmative : les élus sont l'élite de l'humanité, petite minorité (pauciores) comparés à la foule des sots, dont le sage dit : *Infinitus est numerus stultorum. Eccles.* I, 15, et qui s'en vont par la voie large, fermant l'oreille aux appels du Sauveur. Cette foule dit la misère de notre humanité et manifeste, en même temps que la justice de Dieu, sa miséricorde infinie qui a pu tirer de notre misérable nature ce peuple moins nombreux sans doute que celui des damnés, mais tout de même innombrable, d'élus élevés jusqu'au surnaturel partage de la vie de la Très Sainte Trinité.

Cette solution paraissait déjà dure au temps de saint Thomas ; mais à mesure que les missionnaires, avec les grands explorateurs et voyageurs du XVI[e] siècle, faisaient la découverte de l'humanité ignorante de la vérité chrétienne, et surtout lorsque la grande défection protestante eut mis tant d'âmes en dehors de la vraie foi et de l'Eglise catholique, la perspective du plus grand nombre des damnés devint de plus en plus impressionnante. Et l'angoisse douloureuse de cette perspective va toujours en s'aggravant à mesure que l'on connaît mieux le monde. Point de chrétiens parmi les milliards d'hommes qui ont vécu depuis le Christ, en Amérique, en Océanie, dans la plus grande partie de l'Afrique, en Extrême-Orient et même dans les Indes avant

1. « Bonum proportionatum communi statui naturae accidit ut in pluribus et deficit ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae invenitur ut in paucioribus et deficit ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt qui attingunt ad habendam scientiam profundam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae. » (Ia P., Q. 23, art. 7, ad 3um.)

l'expansion missionnaire du XVIe siècle. Et depuis le début de l'expansion missionnaire jusqu'à nos jours, si peu de progrès parmi les millions de Musulmans, de Boudhistes, de Confucianistes auxquels cependant le Christ a été annoncé ! Chez les protestants, la masse, sous l'influence de dirigeants rationalistes s'enlise de plus en plus dans le matérialisme et l'indifférence en matière de religion. Des protestants, la vague naturaliste et matérialiste a passé dans les nations catholiques et ses ravages s'y traduisent par la laïcisation de leur gouvernement et leur hostilité contre l'Eglise catholique. Voilà pour la foi, et la déchéance des mœurs publiques suit la décadence de la foi. On ose maintenant prêcher publiquement le retour aux mœurs du paganisme.

Voyons les dernières statistiques des religions dans le monde. La population totale du globe étant évaluée approximativement à 1 milliard 850 millions, nous n'avons comme population se déclarant catholique que 351.839.665 individus, soit 22 %. La population chrétienne, y compris les hérétiques et les schismatiques (15 %) ne représente donc que 37 %, un peu plus du tiers de la population mondiale. Et voici qui est plus triste. En Amérique, dans la nation où la civilisation matérielle atteint son plus haut degré de développement, 65 millions d'hommes font profession de n'appartenir à aucun groupement religieux. En Europe, 10 millions en font autant et dans ces 10 millions ne sont peut-être pas compris les athées soviétiques.

Sur le nombre de ceux qui se déclarent catholiques et chrétiens, combien y en a-t-il qui le sont de nom seulement et qui tombent sous les malédictions de saint Paul : « Elles sont manifestes les œuvres de la chair, fornication, impureté, impudicité, luxure... et toutes choses semblables, dont je vous répète ce que je vous ai déjà dit, que ceux qui font de telles choses, n'obtiendront point le royaume de Dieu. » (Aux Galates, IV, 19.)

Et cependant, nous sommes sous le règne de la grâce et les conditions de salut, avant Notre-Seigneur, étaient beaucoup moins favorables. Que penser alors du nombre de damnés qu'ont donnés à l'enfer, les milliers d'années qu'au témoignage de la préhistoire, l'humanité a vécues avant l'Incarnation, non plus 4.000 ans, mais 10.000, 20.000, on ne saurait compter?

D'une part, pour ceux qui ne vivent pas en milieu chrétien fermé aux échos de la grande vie mondiale (et il n'y en a plus

guère), les apparences plaident avec une force de plus en plus convaincante pour la vérité de l'opinion traditionnelle sur le petit nombre des élus comparé à celui des damnés. Mais, d'autre part, cette opinion nous donne des milliards de damnés dont le nombre inimaginable, égale, plus que celui des fils d'Abraham, le nombre des grains de sable du rivage de la mer.

Si ces flots de maudits n'ont d'autre destinée que celle de souffrir éternellement la peine du dam et la peine du feu, voici, non pas à quel mystère, mais à quelle contradiction nous sommes acculés.

Un Dieu tout puissant, souverainement bon et miséricordieux, créant le monde pour communiquer sa bonté et béatifier ses créatures intelligentes par la manifestation de ses perfections, a choisi très librement parmi tous les arrangements possibles de l'univers, celui qui comporte la manifestation de sa bonté et de sa justice, par la béatification d'une petite minorité d'élus et la juste condamnation de milliards d'hommes à une vie éternelle de pure passivité douloureuse et de douleurs dépassant toutes les douleurs de ce monde, y compris celles de la Passion du Christ envoyé par son Père, pour sauver le monde.

Non seulement, dans la proposition ainsi formulée nous ne comprenons pas le comment de la convenance de l'attribut avec le sujet, le pourquoi du choix d'un tel arrangement ; mais ce choix nous paraît en contradiction irréductible avec la bonté et la toute puissance du Créateur et la fin de la création.

A cette objection bien plus impressionnante aujourd'hui, qu'au temps de saint Thomas, le saint Docteur répondait : « Si la miséricorde de Dieu se manifeste surtout (maximè) envers les élus, elle se manifeste aussi envers les damnés, auxquels il conserve, *par miséricorde*, une vie qu'ils avaient mérité de perdre et qui vaut mieux que le non-être. » Nous reprendrons tout à l'heure cette proposition, mais nous devons auparavant constater que les théologiens, à partir du XVIe siècle, siècle de la défection protestante, d'une part, et de la découverte du monde, d'autre part, se sont engagés sur une autre voie en essayant d'établir contre toute apparence et contre l'opinion jusque-là traditionnelle, que les élus seraient le plus grand nombre et les damnés, la minorité.

3° *L'opinion nouvelle sur le grand nombre des élus.* C'est Suarez qui semble, le premier, avoir posé le principe qui a présidé

à l'évolution de l'opinion théologique sur le nombre des élus. Mais n'osant pas en tirer la conclusion du plus grand nombre des élus parmi les hommes, il en concluait que le nombre des anges élus devait être assez grand pour qu'ajouté au petit nombre des élus humains, il constituât un nombre de béatifiés, anges et hommes, supérieur au nombre des damnés anges et hommes. Voici son texte : « Si l'on ne fait pas distinction des élus anges ou hommes, le nombre des bienheureux, en tant que ce nombre totalise les anges et les hommes élus, est supérieur à celui des damnés. Mais cela n'est pas possible, si le nombre des hommes dépasse celui de anges ; donc... (le nombre des anges est de beaucoup supérieur à celui des hommes). La majeure est de saint Thomas (*Com. in I Sent. Dist.* 39, Q. 2, art. 2, ad 4um) et par elle-même (indépendamment de l'autorité de saint Thomas) elle est probable, soit parce que dans ces réalités qui sont voulues principalement par Dieu, comme le sont les créatures intellectuelles, il était de convenance que le bien fût réalisé dans plus d'individus que le mal, soit aussi parce qu'il convient que la miséricorde divine alliée à la justice distributive et rémunératrice se manifeste en de plus nombreux sujets, que la justice vindicative. De là vient que le divin Thomas juge probable que les seuls anges bienheureux sont plus nombreux que tous les damnés, anges et hommes réunis. Il s'ensuit évidemment une supériorité du nombre des anges, *car les hommes damnés sont incomparablement plus nombreux que les sauvés* et pour que le nombre des prédestinés dépasse celui des réprouvés, il est nécessaire que les saints anges soient incomparablement plus nombreux que les hommes prédestinés et qu'en conséquence le nombre total des anges dépasse celui de tous les hommes, bien qu'on ignore les limites de cette supériorité numérique. »[1]

1. Simpliciter loquendo, major erit numerus beatorum quam damnatorum, quatenus uterque numerus ex angelis et hominibus coalescit, sed hoc esse non potest, nisi major sit numerus hominum, quam angelorum, ergo... Major sumitur ex sancto Thoma, et est per se probabilis, tum quia in his quae a Deo principaliter intenduntur, ut sunt creaturae intellectuales, conveniens fuit bonum in pluribus esse quam malum, tum etiam quia decet divinam misericordiam simul cum distributiva seu munerativa justitia in pluribus quam vindicativam ostendi. Unde D. Thomas supra censet probabile plures esse solos beatos angelos, quam sint omnes damnati, tam angeli quam homines simul sumpti. Hinc autem evidenter sequitur excessus in numero angelorum, quia homines qui damnantur sunt incomparabiliter plures quam qui salvantur, ergo ut numerus praedestinatorum numerum reproborum excedat, necesse est ut angeli sancti incomparabiliter plures sint, quam ho-

Saint Thomas dit bien, dans le texte auquel renvoie Suarez, que « les anges bienheureux sont beaucoup plus nombreux que les anges déchus et peut-être plus nombreux que tous les damnés hommes et anges réunis. » Mais il n'en donne d'autre raison que la perfection supérieure de la nature angélique, et c'est bien à Suarez que revient l'initiative de l'argument de convenance. « Il convient que la miséricorde alliée à la justice distributive et rémunératrice se manifeste en plus d'individus que la justice vindicative. »

Cet argument de convenance que Suarez n'avait pas osé appliquer à l'humanité considérée séparément, tellement était unanime la voix de la tradition déclarant que la majorité des hommes était damnés, resta d'abord sans écho. C'est seulement un siècle après, que nous le retrouvons servant cette fois à établir le plus grand nombre des élus parmi les hommes, dans les écrits d'un mystique nous donnant l'enseignement de ses révélations, le vénérable F. Joseph de saint Benoit, mort en 1723. Dans ses opuscules publiés pour le soulagement des personnes trop effrayées au sujet de leur salut, le saint homme déclarait : « Le nombre des hommes sauvés est très grand, incalculable ; il dépasse celui des réprouvés grâce à la puissance, à la sagesse et à la bienveillance infinie du Christ qui, sans doute, n'a pas en vain souffert et répandu son sang, n'est pas en vain ressuscité et n'a pas vainement brisé l'insolente domination du démon sur l'espèce humaine. » (Citation empruntée au *Dict. de Théologie* de VACANT, art. *Elus*, col. 2354.) Les écrits de ce Frère convers bénédictin soumis au jugement des théologiens de l'Inquisition ne furent pas condamnés. Mais cinquante ans plus tard, en 1772, l'Index condamna la thèse du P. Gravina : « Verisimile est electos homines, respectu hominum reproborum, longè numerosiores esse. » Il semble cependant que la condamnation portât moins sur la substance de la thèse que sur ses exagérations, car depuis lors, les théologiens qui ont marqué nettement leurs préférences pour l'opinion du plus grand nombre des élus parmi les hommes n'ont pas été inquiétés. Cette opinion nouvelle a conquis droit de cité et bien rares sont les théologiens qui osent la taxer de témé-

mines praedestinati et consequenter totus numerus angelorum numerum omnium hominum superabit, quamvis quantitas excessus ignoretur. » (*Tractatus de Angelorum natura*... L. I, c. 11, n. 9.)

raire avec le P. Godts, rédemptoriste (*De paucitate salvandorum*, Bruxelles, 1899, et le bénédictin Dom Maréchaux (*Du nombre des élus*, Paris, 1901). Aujourd'hui, l'opinion commune hésite et répond prudemment : Nous ne pouvons pas savoir ; parce qu'elle n'ose, ni condamner l'opinion ancienne, ni la soutenir, à cause de l'objection que soulève le fait du choix divin d'un ordre providentiel comportant une si grande multitude de réprouvés, justement condamnés pour l'éternité à une vie de pure passivité douloureuse.

Mais pour que l'opinion nouvelle eût quelque vraisemblance et ne se trouvât pas en contradiction trop criante avec l'expérience de tous les jours et le spectacle que nous donne la vie mondiale, il a fallu élargir les conditions du salut, et du côté de la foi et du côté de la morale.

Du côté de la foi d'abord. On a mis beaucoup plus en lumière qu'au moyen âge cette proposition de saint Thomas que toute la foi catholique est implicitement contenue dans cette proposition de saint Paul : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se remunerator sit » (Hebr. xi, 6), et que la foi surnaturelle à ces vérités fondamentales, la foi implicite suffisait à tous ceux qui se trouvaient dans le cas d'ignorance invincible de notre Credo catholique, même en plein pays catholique. Sur ce point le progrès de la théologie catholique est tout à fait légitime et a été consacré par des documents pontificaux à la vérité relativement récents (Allocution : *Singulari quaedam* du 9 décembre 1854 et Encyclique : *Quanto conficiamur moerore* du 10 août 1863. *Enchiridion*, edit. 10a, n°s 1647 et 1677).

Nous pensons donc qu'à tous ceux qui sont dans le cas d'ignorance invincible, peut suffire la foi aux vérités surnaturelles qui restent dans les traditions religieuses de leur milieu familial, écho de la révélation primitive. Mais ce minimum de foi surnaturelle met encore dans l'embarras les partisans de l'opinion du plus grand nombre des élus.

Saint Paul dit : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie que Dieu existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent » (*Hébr.* xi, 6), et il juge inexcusables les philosophes qui ne reconnaissent pas le Dieu que leur manifestent les merveilles de la nature. Va-t-on dire aux philosophes athées de nos jours qu'ils

sont sur la voie de la damnation ? Mais non, on leur dira qu'ils peuvent être croyants sans le savoir et sans le vouloir, qu'il suffit pour cela « qu'ils soient en disposition d'obéir à la vérité qu'ils ignorent ou combattent ; qu'ils fassent pour la trouver, dès qu'ils sont dans le doute, des efforts sérieux et qu'ils pratiquent en attendant les devoirs importants qui leur sont connus. »

Il semble qu'on ne puisse minimiser davantage les conditions de salut, mais c'est encore trop demander ; ces exigences de vie morale sont encore embarrassantes, puisque beaucoup d'infidèles et même de chrétiens en prennent à leur aise avec les préceptes de la loi naturelle. Nous savons bien que beaucoup de ces pécheurs feront pénitence. Ils peuvent encore faire pénitence au dernier moment, ceux qui n'ont péché que contre le Fils de l'homme et qui, dans leur dernière maladie, obtiennent le pardon accordé au bon larron. Nous ne ferons même pas difficulté de reconnaître que certains pécheurs qui ont encore la foi, qui désirent leur conversion et font de bonnes œuvres à cette intention, peuvent, étant surpris par la maladie, recevoir cette grâce de conversion, alors qu'ils ont perdu l'usage de leurs sens extérieurs et semblent n'avoir plus connaissance. Mais cependant nous ne pouvons pas oublier les avertissements de Notre Seigneur nous disant que la mort mettra le dernier sceau aux mauvaises dispositions de ceux qu'elle surprendra en cet état : « Veillez donc, car vous ne savez pas quand viendra le maître de la maison, ou le soir ou au milieu de la nuit ou au chant du coq, ou le matin ; craignez qu'il ne vous trouve endormis, à son arrivée soudaine. Ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez. » (Marc, XIII, 35-37.) Après de tels avertissements répétés dans saint Mathieu, XXIV, 42, XXV, 13, il est bien difficile d'avoir bonne opinion du salut de ceux qui refusent obstinément, jusqu'au dernier moment, de faire pénitence.

C'est cependant du salut de ces pécheurs obstinés, qu'en dépit des textes évangéliques, le Dr Chevrier veut nous apporter l'espoir. Voici ce que nous lisons dans une lecture donnée à la Société médicale de saint Luc, « *Réflexions sur l'agonie* », publiée dans *la Documentation catholique* du 5 décembre 1931 :

« Comment concilier l'infinie bonté et la justice nécessaire de Dieu ? La seule façon, me semble-t-il, est de faire de l'homme inconscient, et en partie irresponsable, parce que mal éclairé,

un homme conscient, parce qu'éclairé et désormais responsable, qui ne sera plus arrêté dans ses décisions par son corps et ses passions.

« L'infinie bonté de Dieu n'a pas besoin d'être démontrée. A toutes nos fautes, Dieu, qui pourrait punir et se venger, répond par la temporisation. Il attend, il attend toujours le repentir de ses fils égarés, — mais, est-ce pour les frapper brutalement au tournant de la mort, sans nous avoir éclairés et nous avoir mis dans les conditions les meilleures pour nous repentir de nos fautes.

« Sans doute la vie nous a été donnée pour réfléchir, mais comment réfléchir quand on n'y voit pas clair, comment se décider quand les passions nous aveuglent ? Certes, il ne nous doit rien, mais il me semble qu'il se doit à lui-même de faire encore quelque chose.

« Et voici que lors de l'agonie, il ferme peu à peu l'âme au dehors, la dégageant des bruits extérieurs et des sollicitations du corps. Alors dans ce recueillement propice, il me paraît qu'il se doit de rendre l'âme consciente de la vérité, de lui montrer sa destinée, ce qu'elle a fait et ce qu'elle aurait dû faire, où la mène la route dans laquelle elle est engagée.

« L'âme consciente, éclairée et toujours libre, va donc pouvoir choisir définitivement sa voie et désormais elle sera entièrement responsable de son choix. Si l'âme hostile se dresse devant Dieu, le blasphème et le repousse, la Bonté de Dieu ayant épuisé le cycle de miséricorde, sa Justice entre en jeu. Elle confirme la condamnation que l'âme a prévue, voulue, prononcée contre elle-même par sa rébellion délibérée, et l'enfer va s'ouvrir.

« Mais croyez-vous qu'une âme éclairée et consciente... puisse, ayant vu la lumière... s'en détourner pour lui préférer les ténèbres de la nuit?... Moi je ne puis le concevoir et je suis persuadé que grâce à l'illumination de l'agonie, il y a fort peu d'âmes humaines en enfer et, qui sait, peut-être même aucune. »

Tel est le dernier mot de la thèse du plus grand nombre des élus et c'est ainsi qu'on peut jouer, dans des pensionnats tenus par des religieuses, un mystère sur la passion du Christ, dans lequel la Vierge console la femme de Judas en l'assurant que le traître a fait, entre le moment où il s'est passé la corde au cou

et celui où il est mort, un acte de contrition qui l'a sauvé par les mérites du Christ.

Ces conclusions sont bien l'aboutissant logique des principes sur lesquels repose cette thèse sentimentale.

Dès lors que c'est seulement dans la conversion du pécheur que se manifeste la miséricorde et que la miséricorde doit l'emporter sur la justice, ce n'est pas le plus grand nombre des créatures intelligentes que la miséricorde doit sauver, c'est leur totalité, aucune ne doit échapper à son action. C'est au salut universel d'Origène que ce principe nous conduit logiquement. Sauver tous les hommes, ce n'est pas encore assez pour une miséricorde toute-puissante, elle doit sauver aussi les démons après qu'ils auront payé leur dette à la justice divine. C'est seulement ainsi que se fera l'accord de la justice et de la miséricorde.

Dès lors qu'il y va de l'honneur du Christ de disputer victorieusement les âmes au démon, ce n'est pas le plus grand nombre qu'il doit arracher au diable, c'est la totalité des humains. Une seule défaite, une seule âme arrachée au Christ par le diable est un déshonneur incompatible avec la gloire et la puissance de celui au nom duquel « tout genou fléchit au ciel, sur la terre et dans les enfers ».

Voilà pourquoi, au témoignage de saint Jean, Jésus disait aux Juifs : « Vous, vous ne croyez point, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis entendent ma voix, et je les connais, et elles me suivent, et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et personne ne les ravira de ma main. » (Jean, x, 26 à 28.)

Il y a donc en ce monde, des hommes qui sont des brebis et des hommes qui n'en sont pas, des hommes qui entendent la voix du Christ et des hommes qui ne l'entendent pas, parce que leurs œuvres sont mauvaises. Le diable n'a aucun pouvoir de perdition sur les brebis données par le Père au Christ, sur les prédestinés. Le Christ est toujours vainqueur ; personne ne peut lui ravir ses brebis. Le diable ne peut perdre que les hommes qui, se livrant à lui, ne sont pas les brebis du Christ, l'ivraie qui croît à côté du bon grain et qui n'en sera séparée qu'au jugement.

Ces hommes qui ne sont pas des brebis du Christ sont assez nombreux pour constituer le monde persécuteur qui hait les brebis du Christ, la génération perverse dont les brebis du Christ ne

peuvent éviter la perdition, qu'en s'en séparant par la pratique des œuvres de pénitence. Voilà l'enseignement de toute la prédication chrétienne, qui est et doit rester l'écho fidèle de la première prédication de Pierre : « Faites pénitence... Sauvez-vous de cette génération perverse. » (Actes, II, 28-40.)

Cette génération perverse compte-t-elle la majorité des hommes ? La tradition, en conformité avec le sens obvie de l'évanvile et les apparences que nous donne la foule de ceux qui suivent la voie large de perdition, a toujours répondu : Oui, jusqu'au XVIIIe siècle, même Origène qui ne mettait le salut universel que dans l'autre monde.

Mais supposons que l'opinion nouvelle, dégagée des outrances qui la mettent en opposition manifeste avec tout l'enseignement du Nouveau Testament, soit vraie. Supposons qu'il n'y ait qu'un damné sur mille, nous aurons encore des millions et peut-être des milliards d'hommes damnés, étant donné le flot ininterrompu de milliers d'agonisants (140.000 par jour) que chaque heure déverse aux rivages de l'éternité. Et nous voilà de nouveau en face de l'objection que l'opinion du plus grand nombre des élus prétendrait résoudre. Pourquoi l'infinie bonté de Dieu a-t-elle choisi un ordre providentiel où tant de millions d'êtres libres ne manifestent la gloire de Dieu que par le spectacle de leur éternel et très juste supplice L'opinion du plus grand nombre des élus a pu adoucir l'objection pour l'imagination populaire, juste assez pour enlever à la prédication de la nécessité du salut et de la pénitence, une grande part de son efficacité ; elle a laissé l'objection sans solution pour l'intelligence de l'homme qui réfléchit.

Il nous faut en revenir à la solution de saint Thomas : l'enfer n'est pas seulement une justice, il est encore pour le damné lui-même une miséricorde.

4° *L'enfer n'est pas seulement une justice, il est une miséricorde pour le damné lui-même.* La connaissance que nous avons actuellement du monde peut nous aider à rendre moins obscur le mystère de la miséricorde dans la damnation, mystère que la pleine connaissance de l'autre vie peut seule nous faire comprendre.

Très étroitement dépendants de notre connaissance du monde actuel sont les concepts que nous pouvons nous faire et que nous sommes invinciblement portés à nous faire de la vie de l'autre

monde. Il s'en suit qu'une révolution dans notre connaissance de l'ensemble de notre monde doit amener une révolution, non point dans le dogme immuable, indépendant de la connaissance qui nous vient des apparences sensibles, mais dans ceux de nos exposés théologiques qui dépendent en partie, quant à leur origine, de l'état de nos connaissances scientifiques au moment où ils ont été organisés.

De l'enseignement des Pères et des théologiens nous retiendrons donc les vérités dogmatiques que nous tenons immédiatement de la révélation : 1° L'existence d'un enfer éternel, c'est-à-dire d'un lieu où chaque damné souffrira éternellement les peines qu'il a justement méritées ; 2° la peine du dam, infinie en tant que privation d'un bien infini, mais finie en tant que peine positivement sentie plus ou moins douloureusement selon la culpabilité plus ou moins grave de chaque damné ; 3° la peine du feu, peine sensible, répondant à l'abus que le pécheur a fait des créatures et de son corps, sans que nous puissions savoir cependant ce que sera ce feu différent de notre feu qui est un phénomène, et non pas un élément ayant son être spécifique stable, comme le croyaient tous les anciens. Nous penserons et nous aurons soin de dire que ces peines dépassent de beaucoup toutes les peines de ce monde : 1° à raison du fait de leur éternité ; la plus grave des peines de ce monde, étant une peine qui passe, n'est rien en comparaison d'une peine si légère qu'elle soit, qui doit durer éternellement ; 2° à raison du bien infini dont elles nous privent, bien que nous devrions payer de milliers d'années de souffrance, si cela nous était offert ; 3° à raison de l'intensité de notre vie future qui n'est pas à comparer avec le souffle fugitif de notre vie d'ici-bas.

Voilà les vérités dogmatiques que nous devons retenir, mais nous n'avons pas à retenir tout le développement théologique que les anciens leur ont donné en fonction de la connaissance qu'ils avaient du monde sensible et nous pouvons y ajouter des idées dont l'ancienne représentation qu'on se faisait du monde ne permettait pas aux anciens de concevoir la vérité.

Les anciens se figuraient qu'au dernier jour s'arrêterait le mouvement de la première sphère qui entraînait le mouvement de toutes les sphères concentriques au centre desquelles se trouvait la terre immobile et qui entretenait sur la terre tout le mouve-

ment de la vie. Il devait s'en suivre une immobilité éternelle qui ne laisserait place pour les damnés qu'à un état de pure passivité dans la prison souterraine où ils devaient être enfermés.

C'est qu'en effet, en fonction de la représentation qu'on se faisait alors du monde, l'opinion commune, malgré les réserves de saint Augustin, ne voyait guère d'autre séjour pour les damnés, que le centre de la terre d'où sortaient les flammes des volcans et que l'imagination de tous les peuples anciens opposait aux lieux illuminés par la riante lumière du soleil.

Nous ne sommes pas obligés de garder cet exposé traditionnel dû à l'alliance inévitable des vérités révélées avec les idées qu'elles rencontraient dans les cerveaux humains qui les recevaient et tentaient de les harmoniser avec leurs propres pensées.

Notre terre n'est pas, comme ils le croyaient, le centre du monde matériel. Pauvre petite planète, elle gravite, à peine perceptible, autour de cette petite étoile mourante qu'est le soleil, entraînée dans son orbite à travers des espaces d'une étendue effrayant notre imagination et peuplés de millions d'étoiles qui ont peut-être chacune leur monde planétaire, comme notre soleil. Cette immensité de l'univers nous écrase et impose à l'esprit loyal l'acte d'admiration et d'humilité qui prépare la foi, quand il n'en est pas le couronnement. Mais si la terre n'est pas le centre autour duquel gravite le monde matériel, elle est devenue, du fait de l'Incarnation, le centre du monde spirituel, auquel elle a donné son Roi. Alors, la terre centre du monde spirituel, ne serait-elle pas aussi le lieu où se préparent ces ouvriers qui doivent coopérer avec les anges à l'œuvre du monde futur, et se distinguer, comme les anges, « en vases d'honneur et en vases d'ignominie, aliud vas in honorem... aliud vero in contumeliam » (Rom. IX, 21). Dans nos palais, les vases d'ignominie ne sont pas simple décor , on ne les tolère que pour le service.

Avec l'idée que les anciens se faisaient du monde, pas de place pour un service quelconque des damnés enfermés dans leur prison souterraine. La constitution du monde nous ouvre d'autres perspectives. Du concept ancien, nous pouvons bien garder l'idée de prison. Mais la prison du démon, sa géhenne est aujourd'hui le lieu où l'ordonnance de la Providence limite son action. Celle du damné sera de même la partie de l'espace où l'aura rivé le service qui lui aura été imposé. Si, sur notre petite terre, la

naissance et la mort donnent depuis des milliers d'année, et donneront pendant combien de temps encore, tant d'hommes à l'éternité, et parmi ces hommes, tant de damnés, même s'ils sont la minorité, ce n'est point pour les entasser purement passifs dans une étroite prison, alors que resteraient vides tant de mondes qui fuient sous nos regards à travers les espaces.

Si Dieu permet la damnation de tant d'êtres libres, anges ou hommes, c'est qu'il peut encore les faire servir, non seulement maintenant, mais encore dans l'au-delà, à la beauté du monde, non seulement à la manifestation de sa justice, par le spectacle de leur juste punition, mais à la manifestation de sa sagesse par le service qu'ils sont obligés de fournir (escabeau des pieds du Seigneur), et aussi à la manifestation de sa miséricorde en tant qu'ils sont punis moins qu'ils ne méritent, et conservés dans l'être, alors qu'ils méritent l'anéantissement.

La vie des damnés leur vaut mieux que l'anéantissement. Sans doute, quelques-uns pourront à certains moments maudire le jour qui les a vus naître, ainsi que le donne à entendre la parole du Christ au sujet de Judas : « Il lui eût été bon de n'être pas né. » (Matth. xxvi, 24.) Mais de ce texte isolé, qui exprime en formule courante la grandeur du crime et du malheur de Judas et dont on peut inférer la damnation de Judas (bien que quelques-uns le contestent), il ne faudrait pas conclure que tous les damnés sont en état perpétuel de douleur poussée au paroxysme, et de désir perpétuel d'un anéantissement impitoyablement refusé par une justice sans miséricorde.

S'il en était ainsi, il n'y aurait pas de degrés dans les peines de l'enfer, puisqu'elles seraient portées au degré suprême, chez tous les damnés. Or, au témoignage de saint Luc, Jésus nous dit, en parlant du serviteur infidèle qui se laisse surprendre en acte d'infidélité par le retour imprévu du maître et n'est pas admis à la récompense du bon serviteur : « Le serviteur qui aura bien connu la volonté de son maître et ne se sera pas préparé et n'aura pas agi selon cette volonté sera beaucoup flagellé ; quant à celui qui n'aura pas connu cette volonté, s'il a commis des actes dignes de châtiment, il sera peu flagellé » (xii, 48.)

Il ne faudrait cependant pas considérer comme jouissant d'un bonheur relatif la foule des damnés qui n'auront pas bénéficié, sur terre, de la pleine révélation de la vérité catholique. Il ne

saurait être question de bonheur pour le forçat qui porte sa peine en maudissant continuellement la justice qui la lui inflige et le maître qu'il sert malgré lui. Et cependant nos damnés de la terre ne demandent pas perpétuellement la mort. Ce n'est là qu'une image, une image déficiente de la vie des forçats de l'éternité. Ne nous berçons pas de l'illusion de pouvoir nous faire une idée de la psychologie du damné, pas plus que de la psychologie du bienheureux ; c'est là qu'est le mystère.

C'est seulement au jour où, dans la lumière du ciel, nous comprendrons ce mystère, que nous verrons bien comment, si le ciel est la grande miséricorde, l'enfer est lui aussi une miséricorde pour le pécheur qui a refusé la souveraine miséricorde de la conversion et du ciel.

En attendant, ce mystère n'est pas seulement obscurité. Comme tout mystère, il a son côté éclairant et nous permet de mieux entrevoir la belle ordonnance du monde futur. Non seulement les pécheurs ont leur rôle en ce monde terrestre où ils travaillent sans le savoir et sans le vouloir, à la formation des élus ; mais ils auront aussi leur rôle dans l'éternité où ils coopéreront malgré eux à la beauté du monde de la résurrection. Cette perfection du monde futur reste la raison foncière des larges tolérances que la Providence accorde à l'épanouissement du mal moral en ce monde. Tous les degrés de vie y seront représentés.

Au sommet, nous aurons le Roi Jésus vainqueur de la mort, même au profit des damnés, puisque leur être vaut mieux que le non être, et Sauveur du monde entier : Sauveur du monde des Anges auquel il a rendu tout son éclat en remplissant d'hommes élus, les vides creusés dans les hiérarchies angéliques, par la défection des mauvais anges ; Sauveur du monde humain, non seulement à cause de la Béatitude donnée aux élus, mais à cause de ce fait que, sans la rédemption, notre genre humain aurait fini avec Adam et Eve. Le laboureur remplace au printemps, par une autre culture, le blé mal venu qui ne doit pas lui donner de grain. Si le monde humain n'avait pas pu donner de saints, la sentence : « Vous mourrez de mort », aurait été exécutée avant que nos premiers parents aient eu des enfants. Nous sommes les fils du Calvaire, non seulement quant à notre vie de grâce, mais même quant à notre vie naturelle. Jésus est donc le Sauveur du monde, quel que soit le nombre des élus.

A côté de lui, la Reine des anges et des hommes, puis au-dessous, toute la hiérarchie des saints, depuis les apôtres, jusqu'à la foule des saints du petit peuple du Paradis.

Au-dessous de ce monde de la béatitude parfaits, le monde des Limbes avec une béatitude plus que naturelle puisqu'il jouit, lui aussi, du bienfait de la résurrection qu'il doit au Christ ressuscité.

Au-dessous du monde des Limbes, le monde des damnés, avec tous ses degrés exactement proportionnés au bien et au mal de leur vie, depuis ceux qui, au témoignage de Notre Seigneur, seront relativement peu châtiés, jusqu'aux grands coupables qui ont mérité toutes les rigueurs de la justice, mais sur lesquels s'étend encore la miséricorde appelée sur eux par la grâce rédemptrice du Christ, puisqu'ils sont punis moins qu'ils ne le méritent et que leur vie de ressuscités vaut mieux que le non-être.

Vienne bien vite ce jour où, si toutefois nous sommes des élus couronnés pour avoir bien combattus, comme dit saint Paul (II *Tim.* II, 5), nous verrons en pleine lumière comment la miséricorde, la justice et la sagesse savent s'allier dans l'œuvre du Dieu tout puissant « qui aime tout ce qui existe et ne hait rien de ce qu'il a fait. Diligis omnia quae sunt et nihil odisti eorum quae fecisti » (Sag. XI, 25).

P. Et. Hugueny, O. P.,
Professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

LE CHRIST SELON LA CHAIR

ET LA DEVOTION AU SAINT-SACREMENT

Dans les Missels à peintures du moyen âge, on trouve souvent reproduite par les artistes la scène dite Messe de Saint Grégoire, où l'on voit le Christ émergeant de l'autel comme d'un tombeau ouvert : cette scène n'avait pas seulement l'avantage de représenter un « miracle » très fameux au moyen âge, elle avait encore celui de traduire de façon très expressive l'interprétation la plus généralement reçue, la plus vivement sentie des mystères liturgiques traditionnels.

Toutefois, même sur ce terrain qui semblait si favorable à son épanouissement, la dévotion à l'humanité du Christ n'avait pas le champ libre, et elle devait, semble-t-il, compter avec un redoutable concurrent. C'est qu'en effet, au moment même où la pitié pour les humaines faiblesses du Sauveur tend à devenir prépondérante dans les âmes spirituelles, on assiste à l'ascension progressive d'une dévotion qui n'était pas destinée à un moindre succès : la dévotion envers l'Eucharistie, adorée pour elle-même.

Il est curieux de constater que le XIIe siècle, capital dans l'histoire de l'Humanité du Christ, ne l'est pas moins dans celle du culte eucharistique : n'est-ce pas en ce temps, où tant d'indices nous autorisent à rechercher les origines de

l'élévation, en connexion plus ou moins étroite avec la réaction antibérengarienne, mais avec des préoccupations moins théologiques, et notamment avec le désir de voir l'hostie ? N'est-ce pas également à cette époque qu'il est possible de noter l'essor de ce mouvement souterrain qui allait peu à peu gagner tant de dévots ou de dévotes à la réception plus fréquente de l'Eucharistie ? Sans doute les foules médiévales marqueraient en somme bien peu d'empressement à intensifier le rythme des communions : mais l'élévation, l'ostension et les pratiques diverses du culte eucharistique jouiront au contraire d'une immense popularité, justement comparable à celle que rencontraient en même temps les diverses pratiques en l'honneur de l'Humanité du Christ[1].

Ces deux catégories de pratiques étaient loin de correspondre à des préoccupations très différentes : l'objet des deux dévotions, identique en son fond, l'Eucharistie contenant réellement l'Humanité du Christ, les prédestinait à se compléter harmonieusement dans l'élan populaire. Nous allons d'ailleurs constater comment elles s'appuyèrent l'une sur l'autre pour faire la conquête des âmes religieuses et pénétrer profondément dans la vie liturgique.

I

La dévotion a la plaie du coté et l'Eucharistie

C'est d'abord dans le symbolisme patristique que l'on trouve le premier indice des affinités respectives de la dévotion à l'Humanité du Christ et de la piété eucharistique : ce symbolisme, cher à saint Augustin, n'invitait pas seulement à contempler l'Eglise sortant de la plaie ouverte par la lance de Longin, mais il concernait aussi les sacrements figurés par l'eau et le sang, l'eau désignant le Baptême,

1. Voir *R. A.*, nov. 1931, fév. et avril 1932.

et le sang, sous une forme plus ou moins explicite, l'Eucharistie[1].

Il serait difficile de montrer que ce symbolisme ait été dans l'antiquité chrétienne exploité pratiquement dans la prière : il devait l'être au moyen âge de telle sorte que les âmes pieuses, en contemplant la plaie du côté, se sentirent entraînées, par un attrait de plus en plus puissant, vers le Sacrement de l'Eucharistie. Déjà, de très bonne heure, les artistes avaient préparé les voies à de pareils rapprochements en vulgarisant le thème iconographique du Sang sortant de la plaie du côté et recueilli dans un calice[2]. Par ailleurs, ce genre de rapprochement était très heureusement exprimé dans une métaphore, appliquée au Sauveur, qui devait devenir très populaire au moyen âge : celle du Pélican. Si on comparait le Christ au Pélican s'ouvrant le côté pour nourrir ses petits de son sang, ce n'était pas seulement par allusion à la mort rédemptrice du Calvaire, c'était encore la traduction, très réaliste, des effets de la communion[3] mettant l'âme en contact avec le corps et le Sang du Sauveur.

Un réalisme aussi hardi n'était pas de nature à choquer les « spirituels » des XIIe et XIIIe siècles, à qui l'idée de pénétrer, d'habiter les blessures du Christ était familière. Cette idée avait déjà un sens, indépendamment de la réception de l'Eucharistie, pour autant qu'elle pouvait se réaliser par une orientation habituelle de la prière, de la méditation, telle qu'on la pratiquait déjà, propice aux épanchements mystiques où l'âme retrouve au fond d'elle-même, sous l'influence de la grâce et d'ailleurs en des conditions mystérieuses, une sorte de présence de son Sauveur jusqu'en son Humanité sainte. Mais il va de soi qu'elle se réalisait

1. Cf. S. Augustin, *In Joannis Evangelium*, C. XIX, P. L., t. XXXV, col. 1953.
2. Cf. Sacramentaire de Drogon, éd. Weber.
3. Ce qu'indique l'avant-dernière strophe de l'*Adoro te : Pie pellicane*. — Je ne vois pas pourquoi on a soutenu récemment que le symbolisme eucharistique du pélican était inconnu au moyen âge et serait une découverte du romantisme.

mieux encore dans le cas privilégié de la réception du Sacrement de la Présence réelle, de Jésus venant en personne dans les âmes sous les espèces de l'hostie pour les unir à son Humanité Sainte, source et canal de toutes grâces.

Ainsi s'expliquent et se légitiment, du point de vue de la théologie la plus rigoureuse, les expressions que nous trouvons sous la plume des mystiques médiévaux qui cherchaient à « coller leur bouche pour boire à ce torrent de délices », comme parle notamment Agnès Blannbek, béguine de Vienne, en ses révélations[1]. D'autres textes montrent avec une netteté parfaite que le rapprochement de la plaie du côté et de l'Eucharistie n'était pas exceptionnel au moyen âge : c'est ainsi que la *Salutatio ad latus Domini* se termine par une invitation à communier :

Potus tuus, potus vitae,
Qui sitistis, huc venite[2].

Aussi bien, à pareille date, des faits extraordinaires, des révélations ou des apparitions merveilleuses du Christ lui-même conféraient une autorité sans égale aux conceptions pieuses qui tendaient à retrouver dans la communion la réalisation de cette sorte de « figure » qu'avait été si longtemps la plaie ouverte au flanc du Sauveur. Quand Sainte Catherine de Sienne, à l'exemple de Christine Ebner, de Sainte Marguerite de Cordoue, et d'autres, fut invitée par le Sauveur à coller ses lèvres à la plaie du côté, elle venait précisément de sentir s'élever dans son âme un vif désir de recevoir l'Eucharistie[3].

De tels faits, qu'il serait facile de multiplier, suggèrent suffisamment que la dévotion à la plaie du Côté dut trouver dans la piété envers l'hostie un terrain préparé où elle put s'épanouir. Elle contribua aussi à accentuer la ferveur

1. Dom GOUGAUD, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, pp. 103-104.
2. *Ibidem*.
3. *Vita*, par Raymond DE CAPOUE, ch. VI, trad. Hugueny; pp. 204-205.

eucharistique dans des âmes plus délicates : n'est-ce pas ce qu'insinue un tableau, conservé à l'Académie des Beaux-Arts de Venise, peint dans la seconde moitié du xve siècle par le peintre Quirizio de Murano, « qui représente Notre-Seigneur montrant d'une main, par une fente de sa tunique, la plaie sacrée de son côté, et communiant de l'autre une religieuse agenouillée à ses pieds »[1] ? Ou encore le tableau de la dernière communion de Saint Denis par Jean Malouel (+1398) où l'artiste a pris soin de représenter le Christ sur la Croix laissant échapper son sang à flots, à côté du personnage qui donne la communion au saint martyr[2].

II

La dévotion a l'Humanité du Christ et la fréquente communion

Le cas de Sainte Catherine est d'autant plus important à étudier qu'il suggère des observations intéressant la dévotion eucharistique sous l'aspect le plus fondamental, celui de la communion sacramentelle. L'exemple de cette sainte établit en effet que la méditation plus ou moins stylisée de la plaie du Côté ou des cinq plaies n'absorbe pas l'activité spirituelle des âmes pieuses. Elles veulent entrer plus à fond dans l'activité de leur Maître et s'emparer, pour ainsi dire, de son Humanité dans son intégrité et dans la plénitude de sa vie. *Familiaritas stupenda nimis*, l'expression de l'*Imitation* ne semble pas excessive, quand on se rappelle ces scènes étonnantes où nous avons vu le Christ jouer un rôle effectif dans les cérémonies liturgiques qui évoquaient les plus touchants et les plus dramatiques de ses mystères[3] Comment le Seigneur n'aurait-il pas condescendu aux secrètes inclinations des âmes saintes pour son

1. Dom Gougaud, *op. cit.*, p. 103.
2. Ce tableau est au Musée du Louvre.
3. Voir *R. A.*, avril 1932.

Humanité jusqu'à en dévoiler les splendeurs dans l'acte même où, sous les voiles de l'Hostie, il se donnait à elles.

L'intervention personnelle du Christ dans la liturgie était singulièrement facilitée par l'idée si répandue au moyen âge, et d'ailleurs traditionnelle, que le Christ n'est pas seulement la Victime du Sacrifice, il en est aussi le ministre, le Prêtre : n'est-ce pas cette idée que l'on retrouve au fond de la « divine liturgie », familière à la littérature du moyen âge ?[1]

Cette idée dont les miniaturistes des livres liturgiques se sont également inspirés dans leurs œuvres où ils nous montrent le Christ donnant la communion[2], était naturellement en faveur dans les milieux monastiques : c'est ainsi que sainte Gertrude eut plus d'une fois le privilège de voir le Christ célébrant la Messe[3]. Ce n'était d'ailleurs pas un privilège exceptionnel, puisque des exemples assez nombreux de manifestations analogues se rencontrent dans la littérature hagiographique du moyen âge[4] ; elles sont, nous allons le voir, pour une large mesure à l'origine du mouvement vers la communion fréquente qui devait se dessiner du XIIIe au XIVe siècles.

On s'est souvent étonné — et M. Bremond lui-même tout récemment encore[5] — que les chrétiens du moyen âge, si profondément dévots à l'Eucharistie, en soient restés à la tradition antérieurement établie de la communion peu fréquente, et réduite, même pour les plus fervents, aux grandes fêtes de l'année liturgique. Il s'en faut pourtant de beaucoup que les âmes pieuses n'aient pas cherché à réagir en sens contraire.

S'il est avéré qu'un Saint Louis ne communiait pas plus

1. On trouve par exemple une allusion à la divine Liturgie dans la « queste del Saint-Graal ». Cf. PAUPHILET, *Etude sur la Queste del Saint-Graal*, pp. 94 et suiv.
2. Voir notre *Désir de voir l'hostie*, Paris, 1926, p. 67.
3. *Révélations*, IV, 62.
4. On trouve un cas typique de divine liturgie dans les *Vitae Sororum* d'Unterlinden, Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge, 1931, pp. 442-443.
5. Dans le t. IXe de son *Histoire littéraire du Sentiment religieux.*

de six fois dans l'année, si plus tard, une Sainte Elisabeth de Portugal (+1336) ne communiait qu'à Noël, Pâques et Pentecôte, et si les règles des ordres religieux ne prévoyaient guère, sauf de rares exceptions, une réception plus fréquente du Sacrement, on rencontre cependant, au moins chez les femmes, un nombre de plus en plus considérable d'âmes religieuses qui ne peuvent s'empêcher de lutter contre une discipline jugée à bon droit trop parcimonieuse et cherchent à communier chaque semaine et même plus fréquemment. Parmi ces adeptes de la communion fréquente on peut citer la plupart des grandes mystiques des XIIIe et XIVe siècles, des Cisterciennes comme Sainte Gertrude et Sainte Mechtilde, comme Sainte Luitgarde, des Franciscaines comme Angèle de Foligno ou Marguerite de Cortone, des Dominicaines comme Sainte Catherine de Sienne ou Sainte Emilie Bricchieni, — et bien d'autres encore comme Sainte Brigitte et celles que nous nommerons plus loin, qui paraissent bien avoir pratiqué la communion hebdomadaire, au moins à certaines époques de leur vie. Fut-ce sans rencontrer d'opposition, sans éprouver elles-mêmes quelques inquiétudes sur la légitimité de leur conduite ? Il semble que non, car de l'avis presque général des ecclésiastiques, confesseurs et curés, la communion fréquente, hebdomadaire, était tenue pour irrespectueuse et exagérée. N'est-elle pas significative cette anecdote empruntée à la biographie de Marguerite de Cortone où nous voyons le Christ refuser à un Franciscain le privilège sollicité de communier chaque jour ? Même une Catherine de Sienne, si désireuse « d'être unie à son Fiancé par la sainte Eucharistie », ne crut pouvoir se permettre la communion quotidienne par égard pour la doctrine de Saint Thomas, et se montra presque scandalisée que son confesseur, Raymond de Capoue, lui eût permis la communion fréquente[1].

1. Pour tout ceci, voir P. Browe, *Stimmen der Zeit*, sept. 1929, reproduit par la *Documentation catholique*, 12 oct. 1929, col. 555 et suiv.

En présence d'un pareil état d'esprit, on s'étonne moins que l'épanouissement du culte eucharistique n'ait pas été accompagné d'un retour à une dispensation plus libérale de la Sainte Communion : on s'étonnerait plutôt que les secrets désirs des âmes pieuses à cet égard aient pu si souvent l'emporter contre tant de réserves et de préjugés. Les mystiques surent, il est vrai, user d'un argument péremptoire : l'intervention du Christ aplanissant personnellement, par des révélations ou des apparitions, une voie qui, destinée à être féconde dans l'avenir, n'en était pas moins alors semée de tant d'obstacles.

C'est le Christ notamment qui décida Sainte Gertrude à communier un jour qu'elle voulait s'abstenir « pour plusieurs raisons » — par égard pour la discipline reçue — et qu'elle adorait la Trinité « pour toutes les grâces qu'elle a versées sur l'Humanité sainte de Jésus-Christ[1] ». Vers la même époque, c'est aussi le Christ qui autorisa Sainte Marguerite de Cortone à communier chaque jour[2]. Sainte Catherine de Sienne fut encore plus privilégiée puisque, pour lui assurer la Communion, le Seigneur apparut pour lui donner l'Hostie de ses mains sacrées[3], ou même, une autre fois, c'est dans le même but qu'il lui présenta la plaie de son divin côté pour qu'elle y appliquât ses lèvres et s'y rassasiât à volonté de son Corps et de son Sang[4]. C'est encore au cours d'une vision que Dorothée de Dantzig reçut du Christ la permission de la communion fréquente. Un peu plus tard, Sainte Lydwine de Schiedam fut gratifiée d'un miracle plus extraordinaire : le Christ lui apparut sous les traits d'un enfant crucifié portant les cinq plaies, et il daigna se transformer en hostie pour lui permettre de satisfaire son intense désir de l'Eucharistie[5].

Ces privilèges, ces faits extraordinaires, auxquels il fau-

1. *Revel.* III, 10.
2. P. Browe, *loc. cit.*
3. *Raymond de Capoue*, ch. XII, trad. Hugueny, p. 350.
4. *Op. cit.*, p. 204.
5. *Acta Sanctorum*, II, Aprilis, p. 294-295.

drait ajouter les stigmates reçus parfois après la Communion, ne nous prouvent pas seulement à quel point les extatiques, ou simplement les âmes pieuses, ont désiré recevoir plus fréquemment la sainte Communion : ils établissent aussi, en dépit des propres réserves des intéressées, qu'elles ont réussi pour une part à donner satisfaction à leur faim eucharistique.

Il faut ajouter qu'elles ont réussi aussi à faire progresser la doctrine de la Communion fréquente, plus peut-être qu'on le croit communément. N'y a-t-il pas en effet une notable différence entre la position d'un Saint Thomas, pourtant relativement libérale, puisqu'il ne craint pas d'indiquer, au moins comme idéal à poursuivre, la pratique de la Communion quotidienne, et celle qu'on trouve sous la plume des auteurs du XIVe ou du XVe siècles ? Saint Thomas (IIIa, q. 80, art. 10) restait fortement impressionné par l'opinion de Saint Augustin — ou de Gennade — qu'en pareille matière il fallait s'en rapporter à la conscience de chacun : la communion quotidienne ne lui paraissait vraiment louable que pour une âme se jugeant suffisamment préparée à recevoir le Corps du Christ avec ferveur : « *cum magna devotione et reverentia ad hoc sacramentum accedat* ». Et nous avons vu que Catherine de Sienne se crut obligée de s'abstenir, par respect de cette doctrine du Docteur Angélique...

Or, en lisant ce que dit un Suso au sujet de la communion fréquente, on s'aperçoit que, sans permettre la communion fréquente aux âmes tièdes, le mystique dominicain ne pense nullement qu'une grande dévotion soit requise de ceux qui reçoivent fréquemment le Corps du Christ. Ce n'est pas seulement à ceux qui désirent « se nourrir de plus en plus du fruit de vie », aux âmes contemplatives, ni non plus à ceux qui se détournent de l'attachement aux créatures, que Suso permet la communion très fréquente. Il fait l'hypothèse d'un pécheur converti qui trouverait dans la communion quotidienne le moyen de mourir progressivement au monde, et il pense que la communion heb-

domadaire est permise à ceux qui veulent simplement se garder de l'occasion des péchés[1].

Un peu plus tard, on aurait une impression analogue en étudiant de près le texte de l'*Imitation* (IV, 3) si favorable à la fréquente communion, et en feuilletant les ouvrages des théologiens les moins suspects de complaisance pour les extatiques, par exemple un Nicolas de Blony dans son *Tractatus Sacerdotalis* (édit. 1550, p. 85), livre de vulgarisation, d'autant plus capable de nous renseigner sur la doctrine moyenne du clergé vers le milieu du xve siècle. Nicolas de Blony ne saurait être tenu pour un esprit particulièrement progressiste : il n'oublie pas de dénoncer vertement, comme une fourberie de renard, *vulpina calliditas*, l'assertion téméraire de ceux qui voudraient admettre indistinctement à la communion fréquente les vierges ou veuves en péril de péché : la dévotion actuelle est à ses yeux condition strictement requise pour la communion fréquente. Cependant il permet positivement aux personnes « contemplatives », même séculières, de communier plus souvent qu'aux grandes fêtes, chaque mois de l'année[2]. Si telle était la situation pour les séculières, on avouera que dès lors les confesseurs devaient assez communément accorder aux religieuses de communier plus souvent encore.

Pour ne rien dire d'autres théologiens dont le témoignage serait utile à confronter, un Thomas de Strasbourg au XIVe siècle, dans son Commentaire sur les Sentences, et un Saint Antonin de Florence au xve siècle dans sa *Somme théologique*, il faudrait, pour avoir une vue plus ample du sujet, faire entrer en ligne de compte la doctrine d'un homme aussi représentatif de son temps que Denys le Chartreux dans son *De Sacra Communione frequentenda* (1460) : et l'on verrait avec quelle netteté il qualifie de tiédeur le prétexte d'humilité dont se couvrent beaucoup de prêtres et de

1. Cf. DENIFLE, *La Vie Spirituelle*, trad. française, II, pp. 124 et sq.
2. *Seculares tamen contemplativae et devotae singulis mensibus possunt communicare.*

religieux pour ne pas communier[1]. Doctrine à laquelle le vénérable Lansperge faisait écho quand il souhaitait mener chaque Chrétien à communion tous les dimanches et rassurait les timides en leur conseillant de faire de chaque communion la préparation de celle du lendemain[3].

De ces textes et des faits précédemment rappelés, nous avons le droit de conclure que les aspirations des mystiques vers une communion plus fréquente ont abouti à la fois à modifier la pratique et à faire préciser la doctrine dans une mesure appréciable : en rendant l'hostie plus accessible aux âmes pieuses, régulières ou séculières, elles ont attiré l'attention des théologiens sur l'aspect vivifiant du mystère d'amour, préparant la voie aux maîtres de la Contre-Réforme qui, surtout avec Saint Ignace et Saint François de Sales, contribueront si utilement à faire triompher la cause de la communion fréquente.

On ne saurait toutefois exagérer la portée réelle de cette victoire remportée par les adeptes passionnés de l'Humanité du Christ sur les tenants de la discipline antérieure (car sur ce terrain délicat, nous voyons à beaucoup d'indices qu'il y eut des résistances, comme il devait y en avoir au XVII[e] siècle, de la part de ceux qui étaient moins frappés par l'*opus operatum* que par l'*opus operantis*). A la fin du moyen âge, on était bien éloigné de la pratique reçue de nos jours ; nulle part encore, aucune règle religieuse n'autorisait la communion quotidienne, et la communion hebdomadaire restait encore exceptionnelle, même dans les ordres religieux. Et le peuple fidèle était resté presque complètement en dehors de cette progression salutaire, redevable pour une grande part à une dévotion qui lui était pourtant familière.

1. *Opera*. XXXV, p. 474.
2 *De Solemnit. ven. Sacr.*, t. II, p. 370 et t. III, p. 425. Voir Dom Mougel, *Congrès euch. international* 1908, Londres, 1909, p. 520.

III

La dévotion a l'Humanité du Christ et l'ostension de l'Hostie

Si la dévotion à l'Humanité de Jésus contribua à faire naître le désir de la communion plus fréquente chez certaines âmes privilégiées, et donna un élan très sensible à cette pratique, ce n'est pourtant pas le seul ni peut-être le principal aspect de la piété eucharistique qu'elle favorisa. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'elle engagea les âmes dans une voie où la communion sacramentelle était sérieusement concurrencée par des pratiques nouvelles, consistant à montrer l'Hostie pour la faire adorer et surtout contempler : l'élévation et l'exposition.

Il n'est pas douteux en effet que ces pratiques n'eurent pas seulement la faveur des milieux populaires ; elles trouvèrent le plus grand crédit auprès des âmes les plus raffinées, gagnées elles aussi par cette dévotion dont nous avons ailleurs essayé de souligner l'importance pour l'histoire de la liturgie et du culte au moyen âge : *le désir de voir l'Hostie*. Mais si les mystiques firent bon accueil à cette dévotion et aux pratiques qu'elle soutenait, ce n'est pas seulement par humble condescendance à des usages particulièrement chers à la piété populaire : c'était aussi parce qu'ils leur permettaient d'entrer en contact à la fois sensible et cordial avec l'Humanité du Christ. Pour une Sainte Gertrude, l'élévation n'était-elle pas l'instant béni où il lui était donné de voir, « irradié par l'hostie, son Seigneur et son Roi, mêlant sur le visage de la Sainte l'éclat de l'or à la couleur vermeille de la rose » ?[1] C'était d'ailleurs le Seigneur lui-même qui lui avait promis d'ineffables jouissances en récompense de sa fidélité à regarder l'Hostie. Pour elle et pour beaucoup de spirituels, voir l'Hostie, c'était de

1. *Revel*, livre III, ch. xv, pp. 237-238 de la trad.

quelque façon voir le Fils de Dieu, des yeux du corps, selon l'expression de François d'Assise en son testament[1]. C'était, selon l'oraison prescrite par la règle des recluses anglaises (*Ancren Riwle*) après les invocations à l'élévation[2], un avant-goût de la vision face à face de Jésus au Paradis[3]. Vers le même temps, si une Angèle de Foligno entrait parfois en extase à la vue de l'Hostie, c'est que la splendeur du *Corpus Christi* lui faisait entrevoir quelque chose de la beauté du Christ, mieux encore, c'étaient les yeux du Christ qui lui apparaissaient alors, ou même le Christ enfant dans sa totalité, le Christ à douze ans, si beau et si majestueux...[4], ce même Christ qu'au moment de la communion dans l'église des Cordeliers, elle désirait voir avec les anges[5]. Sainte Catherine de Sienne aperçut parfois un enfant mystérieux dans l'Hostie, au moment de l'élévation[6], et son biographe peut noter que toutes les fois qu'elle voyait ou recevait le sacrement de l'autel, elle sentait son âme « envahie de nouveaux et indicibles transports ».

De tels faits qu'on rencontrerait sans peine chez d'autres saintes du même temps, sont de nature à nous expliquer la place importante occupée désormais par l'élévation de l'Hostie et les autres cérémonies destinées à montrer l'Eucharistie à découvert, dans la vie spirituelle des âmes les plus privilégiées, d'une Sainte Dorothée de Dantzig, par exemple, dont le biographe nous dit l'intense et insatiable désir de voir chaque matin l'Eucharistie joint à celui de la recevoir quelquefois dans l'année[7], ou même d'un des maîtres de la *Devotio moderna*, Gerhard Groot, gagné par cette dévotion au point d'avoir fait pratiquer une petite fe-

1. *Opuscules de S. François d'Assise;* Tournai, 1864, p. 61.
2. *La règle des recluses*, trad. Meunier, Tours, p. 31.
3. Si désirée alors par tant d'âmes pieuses; cf. VERNET, *Spirit. Médiévale*, p. 204.
4. *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, trad. Ferré, pp. 64-67.
5. *Op. cit.*, p. 165.
6. Raymond DE CAPOUE, trad. Hugueny, p. 199.
7. *Septililium*, Analecta Bollandiana, t. IV, pp. 408 et suiv.

nêtre qui lui permettait d'adorer et de voir le Saint-Sacrement[1].

Au demeurant, l'étude du mouvement de piété qui, très étroitement lié à des faits de même portée, devait aboutir à l'institution de la Fête-Dieu, va nous permettre de mettre en belle lumière l'un des fruits les plus évidents de la dévotion au Christ eucharistique.

IV

La dévotion au Christ eucharistique et la fête du Corpus domini

Au début du XIIIe siècle, vivait en Brabant, dans les environs de Nivelles, une pieuse femme qui jouissait d'une grande réputation de sainteté : quoique mariée, on l'avait vue, de concert avec son mari, se vouer de très bonne heure à une vie d'immolation et de prière, d'abord à Willambrouck, auprès des lépreux, puis à Oignies où elle devait mourir et d'où elle devait, pour la postérité, tirer son nom : Marie d'Oignies. Sa *Vita*, rédigée peu de temps après par Jacques de Vitry, est un incomparable document sur la vie religieuse de cette époque vraiment cruciale, dans l'histoire spirituelle du moyen âge. Marie d'Oignies nous y apparaît très nettement acquise à la spiritualité bernardine qu'elle avait pu puiser dans ses relations avec les Cisterciens : comme telle on n'est pas surpris de la constater très profondément attachée aux mystères de la vie du Christ et à sa douloureuse Passion. Mais, en même temps, on surprend chez elle une attirance, plus sensible chez elle que chez Saint Bernard, vers le Saint-Sacrement. Ce fut peut-être l'une des premières qui osa, à l'aube du XIIIe siècle, puisqu'elle mourut en 1213, exprimer le désir d'une communion plus fré-

1. Thomas A. Kempis, *Opera omnia*. édit. Pohl, VII, cité par P. Browe, *Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft*, 1927, p. 146.

quente : pour elle, tout à l'espoir de la jouissance et de la vision de l'amour divin..., « vivre, c'était, nous dit son biographe, recevoir le Corps du Christ, et ce lui était une mort que d'en rester éloignée trop longtemps »[1]. On a même l'impression qu'elle réussit à communier plus souvent que ne le comportait l'usage reçu. Il est vrai qu'elle n'était pas tout à fait prise au dépourvu : elle sut trouver dans l'ingéniosité de sa dévotion des compensations aux privations qu'elle devait s'imposer. En même temps qu'initiatrice du mouvement favorable à la communion plus fréquente, elle fut aussi et non moins résolument l'une des premières à faire une place de choix, dans l'ordonnance de sa vie intérieure, à l'adoration du Saint-Sacrement : sa *Vita* ne nous raconte-t-elle pas un miracle survenu au moment où, dans église solitaire, elle adorait le Saint-Sacrement dans la colombe suspendue au-dessus de l'autel, un des plus anciens exemples peut-être que nous ayons de la visite au Saint-Sacrement[2] ? Mais Marie ne se contentait pas d'une adoration purement intérieure. Elle aimait aider sa contemplation intérieure de la considération par les yeux du corps de l'objet ineffable de sa recherche passionnée : au point d'aller, après la Messe, contempler longtemps le calice vide posé sur l'autel[3], rejoignant ainsi de quelque façon une pratique suggérée naguère par Anselme de Laon pour communier spirituellement[4].

Marie d'Oignies est particulièrement intéressante à étudier ici, parce qu'elle n'est pas une isolée ; elle est l'animatrice de tout un groupe de pieuses femmes, béguines, cisterciennes, augustines, dont l'influence devait marquer un si profond sillon dans le terroir spirituel des Flandres ou du Brabant[4].

1. *Idem erat ei vivere et Christi corpus sumere : hoc erat ei mori quod ab hoc Sacramento diutius oportebat abstinendo separari.* Act. Sanct. V, Junii, p. 568.
2. *Loc. cit.*, p. 574.
3. *Loc. cit.*, p. 568 : *aliquando post missarum solemnia ut saltem calicem nudum super altare diu posset inspicere, exigebat.*
4. *R. A.*, fév. 1928, pp. 193-194.
5. Cf. Browe, *loc. cit.*

A son exemple, toutes n'hésitèrent pas à s'engager très avant dans la voie d'union personnelle au Christ eucharistique en même temps qu'à adopter avec un saint enthousiasme les pratiques nouvelles qui leur permettaient un contact plus fréquent avec Celui dont la seule Présence illuminait leurs austères reclusages. C'est ainsi qu'une Ida de Louvain (vers 1300) nous est montrée, dans sa *Vita*, en train de regarder l'Hostie avant de la recevoir, et qu'à côté de son désir de communier, son biographe n'omet pas de mentionner ses attraits évidents pour l'élévation de l'Hostie, marqués par tant de signes merveilleux[1]. Les autres adeptes du groupe, une Christiane de Saint-Trond, une Ida de Nivelles, une Hadewigk ne seront pas moins résolues à préconiser la même pratique, spécialement l'adoration de l'Hostie pendant la Messe.

C'est dans ce cercle d'âmes religieuses, travaillées par une ferveur inouïe pour le Christ eucharistique, que se situent très précisément les origines de la fête du *Corpus Domini*. Lorsqu'en 1208 la religieuse augustine Julienne de Retinne eut la célèbre vision qu'à la lumière de ses révélations elle interpréta comme le désir formel d'une fête solennelle en l'honneur de l'Eucharistie, Marie d'Oignies exerçait encore l'influence rayonnante que nous venons de décrire sommairement : Sainte Julienne du Mont-Cornillon n'y échappa certainement pas, et elle doit être considérée comme l'interprète particulièrement fidèle de tant de pieuses âmes qui, dans l'entourage des monastères brabançons, communiaient aux mêmes aspirations. Déjà Marie d'Oignies n'avait-elle pas de quelque façon prophétisé l'institution de la nouvelle fête, et en tous cas, donné son adhésion au mouvement qui allait en faire triompher l'idée ?[2] Aussi bien, dans sa *Vita*, Jeanne de Retinne se révèle-t-elle assez semblable à ses émules par les élans de sa piété : comme elles, elle aime nourrir sa prière de la méditation des

1. *Acta Sanctorum*, II Aprilis, pp. 159 et suiv.
2. DARSONVILLE, *La Fête-Dieu à Laon*, 1902, p. x.

mystères du Christ, de la Nativité à la Circoncision, et plus encore de la Passion qui l'émeut jusqu'au fond du cœur[1]. Mais le mystère de l'Ascension attire sa prière vers les réalités plus sublimes, jusqu'aux profondeurs de la Trinité et du mystère de l'Incarnation, qui la ramène sur la terre, où elle s'émerveille d'avoir à sa portée, comme jadis les Apôtres après l'Ascension, le Sacrement qui à lui seul résume et contient toutes ces splendeurs en la Personne du Christ réellement et intégralement présent[2].

On conçoit qu'une telle doctrine, assimilée grâce à une vie intérieure intensive par la religieuse du Mont-Cornillon, ait développé chez elle une inclination peu commune pour le Sacrement de l'Eucharistie, et qu'elle ait cherché, elle aussi, à suppléer à la rareté de ses communions ou même des messes auxquelles elle pouvait assister, par des exercices particuliers : son biographe nous la décrit s'unissant par la prière, dans le secret, aux messes et à l'Eucharistie dont elle était privée[3], prolongeant une semaine durant, par une adoration de tout son être, ses actions de grâces, et retirant de ses communions le bénéfice d'ineffables rencontres avec le Christ. Bientôt d'ailleurs, des prophéties, des communications célestes vinrent encourager Julienne à persévérer dans cette voie, de concert avec son amie Eve la Recluse, et à en faire le secret ressort d'une vie à laquelle les persécutions ne devaient pas manquer : le plus notable de ces phénomènes divins fut la vision mémorable où le Christ l'invita, dès 1208, à faire instituer une fête en l'honneur de son Corps et de son Sang. Ce ne fut que vingt ans plus tard que, encouragée peut-être par une révélation de son amie Isabelle de Huy, elle s'ouvrit de son secret à Jacques de Lausanne, chanoine de Liége. On sait comment, grâce à Jacques de Troyes et à Robert de Torote, évêque de Liége, la fête pour laquelle, dès 1232, Julienne

1. *Act. Sanct.*, I. Aprilis, p. 449. *Saepius in spiritu in eamdem, in qua Christus passus est, crucem, sese incredebili fervore dilectionis extendebat.*
2. *Loc. cit.*
3. P. 446.

avait composé un office, put être célébrée pour la première fois à Liége en 1247.

Mais la cause définitive de la Fête-Dieu était loin d'être gagnée : sans doute le légat Hugues de Saint-Cher vint lui apporter son appui, grâce à plusieurs décrets (1251-1252) dont le dernier eut pour résultat d'établir la fête dans toute l'étendue de sa légation, l'Allemagne, la Dacie, la Bohême, la Pologne et la Moravie. Qu'aurait dit Julienne, morte en 1258, si elle avait pu prévoir que le pape Urbain IV se déciderait, avant de mourir lui-même, à imposer la fête nouvelle à l'Eglise universelle, et que Saint Thomas d'Aquin en composerait l'Office, la même année 1264 ?

Et pourtant l'intervention d'Urbain IV et la publication de la bulle *Transiturus* ne devaient pas suffire à réaliser le grand dessein pour lequel l'humble religieuse brabançonne avait tant souffert et prié : il fallut encore de nombreuses années avant que fut effectif l'établissement général de la fête dans la Chrétienté. N'en donnons pour preuves ici, en ce qui concerne la France, que les missels manuscrits immédiatement postérieurs à la bulle *Transiturus*[1]. Il est en effet possible de constater que la solennité de la Fête-Dieu ne figure jamais dans les missels datant de la fin du XIIIe siècle, sinon à titre d'addition postérieure. Par contre les missels transcrits dans la seconde moitié du XIVe siècle qui mentionnent la fête sont nombreux. Quelques-uns de ces missels, ceux de Metz (1321), Châlons-sur-Marne (1335), Jumiège (1330-1349), Cambrai (1333-1354), etc., sont datés avec certitude. Nous pouvons donc affirmer que la Fête-Dieu était effectivement célébrée dans ces lieux dès la première moitié, ou même le premier quart du XIVe siècle.

Les autres missels datés avec une précision moindre nous apprennent, grâce à certaines particularités, que la Fête-Dieu était une institution encore toute récente à l'époque de leur transcription. Souvent en effet, ces missels ne font

1. V. Leroquais, *Les Sacramentaires et missels manuscrits conservés dans les bibliothèques publiques de France*, Paris, 1924.

pas figurer la Fête-Dieu dans le temporal à sa place normale, immédiatement après la Trinité ou l'octave de la Pentecôte, mais seulement après les messes votives, à l'endroit réservé aux messes nouvellement adoptées. Par exemple, la messe du Corpus Christi voisinera avec celle de Saint Louis de Marseille, canonisé en 1317[1].

Ailleurs, le copiste a ajouté au calendrier cette observation destinée à prévenir les oublis : « *Nota quod feria V post octavas Pentecostes semper celebretur festum Eucharistiae...* » (Missel de Saint Victor de Marseille, composé avant 1328)[2]. Un missel de Paris à l'usage de Meaux déclare explicitement qu'il s'agit d'une solennité nouvellement instituée : « *Incipit officium novae solemnitatis corporis Christi D. N. J. C.*[3]. »

Sans doute les ordres religieux ne semblent pas avoir tardé autant qu'on l'a dit parfois à adopter la nouvelle solennité. L'examen des missels prouve que les Carmes de Paris célébraient la Fête-Dieu dès le XIVe siècle, comme les Franciscains de Toulouse et les Bénédictins de Saint-Vaast. Un missel dominicain de 1336, un missel de l'abbaye Saint-Laurent, un missel cartusien, un missel de Saint-Denis et d'autres témoignent suffisamment que les ordres religieux mirent un empressement comparable à celui des séculiers à adopter la nouvelle fête[4]. La date de 1411, donnée parfois pour Corbie, est certainement à rejeter, puisqu'un missel du XIVe siècle contient la messe de la Fête-Dieu. Les moines de Cluny avaient adopté la fête peu de temps après le concile de Vienne[5].

Il paraît certain par ailleurs que la date à laquelle la Fête-Dieu s'établit dans beaucoup d'églises ne doit pas être bien éloignée de l'année 1320. C'est en 1320 par exemple que l'é-

1. LEROQUAIS, t. II, p. 248.
2. LEROQUAIS, p. 275.
3. LEROQUAIS, p. 303.
4. Pour tout ceci nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'ouvrage cité de M. Leroquais.
5. Dom LAMEY, *Monologium Souviniacense*, p. 248.

vêque d'Exeter en Angleterre écrivit à la prieuse de Polslo pour « *que le serviez du corps et du sank notre seigneur Jhesu Crist soit fait de grande solempnité entre vous, chescun an, le jeudi prochein parés la Trinité et par les oytaves suivantes, austre feste de plus grant solempnité ne viegne dedans les ditz oytaves* »[1].

Le catalogue (manuscrit) de la bibliothèque eucharistique de Paray-le-Monial signale aussi qu'un manuscrit de 1320 avait pour titre : « *Officium novae solemnitatis Corporis Christi* », et qu'il contenait à la suite de l'office ces paroles :

« Entendez, bonnes gens. Trés haulte feste avons,
C'est du Saint-Sacrement la consécration[2]. »

Enfin des pièces manuscrites rédigées en 1318-1319 par ordre de l'évêque Jean de Strasbourg enregistrent, en vue d'une application prochaine, les résolutions prises au concile de Vienne relatives aux solennités de la Fête-Dieu[3].

Mais à pareille date, on était déjà trop éloigné du Concile de Vienne, tenu en 1312, comme aussi de la décision du pape Clément qui avait eu la louable pensée de rappeler l'existence de la bulle *Transiturus*, pour qu'on doive rattacher à ces interventions l'accomplissement positif des volontés du pape Urbain.

De l'enquête étendue à laquelle s'est livré récemment le R. P. Browe[4], il résulte que la diffusion générale de la fête, surtout dans les pays latins et aussi en Angleterre et en Scandinavie, semble avoir pour point de départ chronologique l'année 1317 : on sait que cette année-là, le pape Jean XXII envoya aux Universités et rendit officielle la collec-

1. Bridgett, *History of the Holy Eucharist in great Britain*, London, 1908, p. 286.
2. On peut rapprocher de cette prière le texte analogue qu'on trouve dans le *Liber festivalis* de John Myrc, également du xive siècle. Cf. Bridgett, *op. cit.*, p. 285.
3. Archives du Bas-Rhin, G. 118.
4. P. Browe, *Die Ausbreitung des Fronleichnamfestes*, Jahrbuch fuer Liturgiewissenschaft, 1928.

tion des Décrétales que Clément V avait préparée, y compris le texte de la bulle d'Urbain IV. L'intervention de Jean XXII fut donc la seule vraiment décisive et cela nous explique pourquoi une fête instituée en 1264 était encore appelée soixante ans plus tard « *la nouvelle solennité du Corpus Christi* ». En 1320, et même 1325, la Fête-Dieu avait dans la plupart des églises l'attrait de la nouveauté.

Il faut cependant faire exception pour certaines régions de l'Allemagne, comme les diocèses de Verden, Minden, Hambourg, Schwerin, Kammin, et plus encore en Hongrie où des documents sérieux attestent la célébration de la fête dans la période 1264-1312. Peut-être, du moins en ce qui concerne l'Allemagne, faut-il voir là une influence du Cardinal Hugues de Saint-Cher dont la légation pontificale s'exerça plus particulièrement sur ces régions.

Mais il y a une autre explication qui semble plus conforme avec ce que nous savons par ailleurs des origines spirituelles de la solennité nouvelle. Il est assez significatif de noter qu'un bon nombre des églises où la fête était célébrée avant 1317, ou même plus tôt, avant la fin du XIIIe siècle, étaient des églises conventuelles dépendant de monastères bénédictins, cisterciens, prémontrés, augustins ou autres. C'est ainsi qu'en France nous trouvons la fête établie dans les monastères bénédictins de Saint-André de Vienne (1289-1308), de Saint-Denis (débuts du XIVe siècle), de Saint-Martin de Limoges (1306), de Saint-Chinian (1315) ; dans les pays germaniques, dans ceux de Reichenbach (avant 1315-1320), Saint-Blaise (débuts du XIVe siècle), Zurich (idem), Benediktbeuren (1273), Saint-Gothard (1301). Nous savons que trois monastères cisterciens avaient accueilli la fête d'assez bonne heure : celui de Bernstein en 1290, celui de Schmerlenback en 1305, et celui de Zarrentin avant 1307. Dans l'archidiocèse de Mayence, deux monastères augustins, Weisenstein et Annaberg célébraient la fête avant 1306-1308. Dans le diocèse de Passau, celui de Klosterneuburg, également augustin, avait pris les devants dès 1288. Et c'est un

monastère appartenant aux Prémontrés qui à Warbourg l'avait introduite à son calendrier avant l'année 1283.

On voudrait sans doute avoir un plus grand nombre de faits à apporter dans le même sens, mais il faut noter que ceux que nous venons d'énumérer représentent la proportion la plus considérable de la totalité des églises où nous pouvons affirmer que la Fête-Dieu était célébrée avant 1317. Quand on se rappelle les relations étroites entretenues par Julienne avec ces ordres religieux, — qu'il s'agisse des Augustins dont elle suivit la règle, des Prémontrés établis au Mont-Cornillon, des Cisterciens auprès de qui elle devait si souvent trouver accueil, notamment durant son exil à Salzines, on croirait volontiers que les réguliers ont dû être particulièrement empressés à accueillir la fête, et que plus d'une fois dans les monastères dut se produire le geste de cet abbé cistercien qui sollicita du Synode général de l'Ordre, en 1277, la permission de célébrer la fête du *Corpus Domini*[1]. Dans un pareil empressement, il est certes permis de voir autre chose qu'une pure coïncidence, autre chose qu'une simple fidélité au souvenir de Julienne : ne serait-ce pas davantage encore le signe discret que dans ces centres de vie intérieure étroitement liée à la vie liturgique, l'élan spirituel inauguré naguère par Marie d'Oignies et ses disciples, la ferveur exceptionnelle de leur dilection pour le Christ eucharistique, ne s'étaient pas dissipés : et ne serait-on pas, pour autant, autorisé à retrouver dans l'établissement de la Fête-Dieu, comme à ses origines, l'influence si féconde de la dévotion au Christ selon la chair ?

L'histoire ultérieure de la fête est d'ailleurs de nature à justifier cette manière de voir. On sait comment, venue assez tard, la Fête-Dieu devait compter parmi les fêtes les plus chères au peuple fidèle : ce fut surtout grâce à la procession qui permettait de la célébrer avec une grande splen-

1. Martène, *Thesaurus anecdotum*, IV, col. 1460.

deur, et dont ce texte, tiré d'un registre du xve siècle à l'usage de l'église Saint-Jacques-la-Boucherie de Paris, peut nous donner une idée : « *La veille du Saint-Sacrement, y dit-on, on doit sonner vespres solemnellement à toutes cloches et prendre les meilleurs chappes et le jour on doit circuyr et faire procession tout autour de la paroisse, c'est à savoir partir par la porte Saint-Jacques et aller par le pont Notre-Dame... Le jour de feste du Saint-Sacrement pour le grand joyau* (ostensoir) *fault un grand et notable chappeau de roses vermeilles lequel joyau est porté ledit jour de la procession et que ledit chappeau soit doré et bien notablement fait et assis sur les piliers. Item fault trois douzaines de chappeaux tout de roses vermeilles... bonnetez de marjolaine ou de violettes blanches bonnetez d'orz... deux pour les deux prêtres qui portent Corpus Domini au joyau dessus-dit* »...

Sans remonter peut-être aux toutes premières origines de la fête, la procession du Saint-Sacrement paraît pourtant avoir été établie le plus souvent dans nombre de localités en même temps que la Fête elle-même : ce fut le cas à Saint-Géreon au diocèse de Cologne, entre 1264 et 1279, et à Alberstadt en 1317[2]. Par ailleurs il semble bien que l'époque à laquelle il faille placer l'institution de la procession, au moins le plus généralement, coïncide avec celle à laquelle tout nous invite à rapporter la diffusion générale de la fête: c'est-à-dire autour des années 1320-1325. C'est ainsi que la procession est mentionnée par le concile de Sens de 1320, si souvent rappelé par les érudits[3], et dans un acte du chapitre de Tournai de 1323[4]. J.-B. Thiers cite également une pièce manuscrite du chapitre de Chartres de 1330 environ, qui fait allusion à la même cérémonie[5].

1. Archives nationales, LL. 788, fol. 6 et 14.
2. P. Browe, *op. cit.*, pp. 120 et 126.
3. Eveillon, *De processionibus ecclesiasticis*, p. 263.
4. Chardon, *Histoire des Sacrements*, édit. Migne, col. 320.
5. Thiers, *Traité de l'exposition du Saint-Sacrement de l'autel*, Paris, 1673, p. 62.

A ces textes très connus, le P. Herbert Thurston en a ajouté plusieurs autres dans ses études remarquables sur la bénédiction du Saint-Sacrement[1] où le savant auteur a prouvé que la procession de la Fête-Dieu existait en 1324 à Reims et en 1325 à Ipswich en Angleterre[2].

D'ailleurs les missels manuscrits contiennent parfois des miniatures qui représentent la procession de la Fête-Dieu : citons en particulier un missel romain exécuté entre 1322 et 1348[3].

A partir de 1340, il serait facile de trouver des textes nombreux mentionnant la procession de la Fête-Dieu. C'est ainsi qu'en 1344-1345, les comptes du chapitre de Sens contiennent cette indication : « pour nettoyer la cloche de la Fête-Dieu et *pro jonchura empta* 10 sous trois deniers[4] ». Plantavit de la Pause a publié une charte du 15 mai 1372 relative à la même procession déjà établie à Lodève depuis longtemps sans doute quand le bénédictin Jean Gastel devint évêque de cette ville[5].

On aurait tort de croire qu'en instituant la procession de la Fête-Dieu, les Chrétiens du XIIIe ou du XIVe siècle innovaient totalement. En réalité, il y avait déjà longtemps que la procession du Saint-Sacrement était pratiquée, lors de la cérémonie de la reposition ou sépulture de l'Eucharistie, au Jeudi-Saint et surtout au Vendredi-Saint, dont nous avons parlé précédemment : dès le Xe siècle, la reposition plus ou moins solennelle de l'Eucharistie au Vendredi-Saint avait tendance à devenir générale dans la Chrétienté, malgré certaines résistances des ordres religieux. Si la procession qui précédait la reposition comportait un cérémonial assez dis-

1. Herbert THURSTON, *The Benediction of the Blessed Sacrament* (*The Month*, juill. 1901, p. 66 et suiv.).
2. Notons seulement que pour Reims, Dom Marlot, s'appuyant sur un manuscrit de Saint Rémy, croit que la Fête-Dieu n'y aurait pas été célébrée avant 1328 (cf. Darsonville, *op. cit.*, p. 95).
3. LEROQUAIS, *op. cit.*, p. 241.
4. Archives de l'Yonne, G. 944.
5. Plantavit DE LA PAUSE, *Chronologia praesulum Lodovensium*, *Aramontii*, 1634, p. 310 et suiv.
6. Cf. *R. A.*, avril 1932.

cret, en rapport avec l'esprit de la solennité, il n'en était pas de même de celle qui clôturait la reposition, inaugurant le drame liturgique de la Résurrection, au matin de Pâques : celle-ci se prêtait à un déploiement de « pompes » liturgiques dont on s'inspira évidemment quand il s'agit d'organiser les processions de la Fête-Dieu. Ainsi, celles-ci se rattachent presque directement au drame liturgique, à ce besoin d'évocations réalistes que la liturgie médiévale avait essayé de satisfaire[1]. Sans doute, auparavant, on devait se contenter de porter le Saint-Sacrement dans le ciboire ; au XIVe siècle, et très rapidement, ce fut le plus souvent à découvert dans une monstrance que l'Eucharistie put recevoir les hommages des foules croyantes. Ainsi les fidèles avaient-ils la consolation de réaliser en quelque manière le rêve poursuivi par tant de générations de contempler dans sa chair glorifiée le Christ ressuscité. Par là aussi, la Fête-Dieu, suprême réussite de la dévotion eucharistique médiévale, plongeait ses racines dans un courant très profond de prière où se rejoignaient à la fois l'élite et la foule.

Au surplus, si ce mouvement eucharistique ne put arriver à faire prévaloir immédiatement la cause et la pratique de la communion fréquente, il n'en fut pas de même en ce qui concerne les pratiques d'ostension du Saint-Sacrement, qui, sous des formes diverses, obtinrent gain de cité dans toute la Chrétienté médiévale[1].

Edouard DUMOUTET.

1. Cf. P. BROWE, *Die Enstehung der Sakramentsprozessionem*, Bonnen Zeitschrift Theolog. und Seele, 1931, 97-117.
2. Voir nos articles, *Aux Origines des Saluts du Saint-Sacrement*, *R. A.*, avril et mai 1931.

UN MAUVAIS AVOCAT D'UNE MAUVAISE CAUSE

Il n'a pas suffi d'un article à M. Félix Sartiaux pour chanter les louanges de M. Turmel. Un volume entier ne lui a pas semblé de trop[1].

Sur la carrière et la psychologie de son client, l'auteur n'apporte rien de neuf que sa volonté persistante de le blanchir à tout prix. On y apprend donc que l'emploi de pseudonymes n'a « rien que de très ordinaire » (p. 62-63). Preuve l'usage plus ou moins copieux qu'en ont fait G. Tyrrell, A. Loisy et A. Houtin. Ce qui pourrait bien être une forme de problème plutôt qu'une solution. D'autant qu'il s'agissait ici de pseudonymes destinés à couvrir une vaste littérature de guerre, dont le seul but était de verser le ridicule sur les doctrines de l'Eglise dont l'auteur prétendait continuer à faire partie. Un pseudonymat de ce genre s'appellera toujours, en bon français, trahison et duplicité.

Bon gré, mal gré, M. Sartiaux en arrive lui-même à donner la note de ce cas très spécial, quand il écrit de son héros : « ... Il a tenu à établir une situation définitive, couper court à toute discussion et se réserver ainsi le moyen de poursuivre ses travaux sans déformation ni atténuation, tout en sauvant les affections qui le retenaient, qui lui interdisaient de rompre. Il est allé au plus net, il a menti carrément... » De plus, « il a aggravé sa dissimulation par une autre : la négation de ses pseudonymes » (p. 92). Et cette « dissimulation » s'est prolongée vingt-cinq ans. N'insistons pas : M. Loisy a toutes chances d'avoir dit le mot juste quand il compare ce panégyrique au pavé de l'ours[2].

1. *Joseph Turmel, prêtre historien des dogmes*, Paris, Rieder, 1931. Sur l'article antérieur (*Europe* du 15 janvier 1931), voir ici même, mai 1931, p. 625-626 : *Un plaidoyer pour le mensonge.*
2. *Mémoires*, t. III, p. 561.

Qu'importe, auprès de ce fait, la casuistique embarrassée de l'auteur ? Et les subtilités de l'Ecole en matière de mensonge, et l'ambiance ecclésiastique dont il ne sait pas le premier mot, mais qu'il aime à se figurer conforme à ses partis pris, et les trop fréquentes compromissions de la vie mondaine au regard de la sincérité : il fait flèche de tout bois pour imaginer une explication et une excuse d'ordre tout au moins subjectif. Basile estimait, lui aussi, que tous les moyens sont bons[1]; mais jusqu'ici on s'accordait à le flétrir. Il était réservé à M. Sartiaux de l'ériger en modèle de vertu. L'auteur oublierait-il qu'un moraliste se juge lui-même à la qualité de ses jugements ?

Il est plus savoureux de rencontrer au cours de ce livre, à titre d'argument *ad hominem*, un perpétuel recours au précédent de M. Loisy. Car M. Sartiaux garde sur le cœur les qualificatifs plutôt durs que lui vaut sa conduite — ainsi que celle de son héros — dans maintes pages cinglantes des *Mémoires* de ce dernier.

Désireux de rendre coup pour coup, il ne croit pas mieux faire que de retourner à celui-ci, d'après son propre témoignage, les reproches par lui formulés contre celui-là. « Son attitude dans le sacerdoce, écrit-il, a été à cet égard la même que celle de Turmel dix et vingt ans plus tard... Tous deux ont combattu l'institution qu'ils servaient extérieurement ; tous deux ont usé de tactique, à leur façon : Turmel, à l'abri de ses pseudonymes, avec netteté dans ses idées et sans ambages ; Loisy, qui voulait donner le change, avec des ménagements, par une action souterraine, en usant de subterfuges, de ce qu'il appelle « l'équivoque inévitable »[2] ; mais tous deux tendaient au même but » (p. 83). De telle sorte que le beau rôle appartiendrait, en définitive, au premier, tandis que, suprême sarcasme (p. 94), « la manière de Loisy, à quarante-huit ans de distance, porte encore la marque de l'esprit ecclésiastique » ! Ce qui n'empêche d'ailleurs pas M. Sartiaux de s'approprier telle ou telle appréciation, qu'il estime favorable à sa thèse, du personnage par lui-même ainsi coté[3].

1. « On ne doit pas la vérité à ses ennemis », écrit M. Sartiaux (p. 100) et son héros s'estimait « en état de guerre » avec l'Eglise !
2. *Mémoires*, t. I, p. 179.
3. Par ricochet, A. Houtin, qui est, pour M. Loisy, le dernier des misérables, devient un grand homme, aux yeux de M. Sartiaux, pour avoir parlé de M. Loisy sans respect.

On conviendra sans peine que ces querelles de ménage manquent d'intérêt général. Mais, puisqu'elles s'étalent en public, il n'est sans doute pas interdit aux témoins d'en tirer la double morale qu'il manque à ces hommes, qui échangent sur le compte l'un de l'autre de pareils propos, beaucoup de ce qui permettrait de les compter parmi les grands et que leur commune attitude, en dépit de tous les panégyriques, révèle, au total, comme M. Loisy l'écrit de M. Sartiaux, un « psychisme très particulier »[1] : celui de tous les sectaires qu'aveugle la passion et qui sont les seuls à ne pas s'en apercevoir.

Avec le nimbe de la plus pure moralité, M. Sartiaux tient à fixer sur le front de son héros celui de la plus haute science. Et l'auteur, à cet effet, d'analyser avec force éloges les divers travaux de M. Turmel, y compris surtout l'équipe de pseudonymes désormais inséparable de son nom. Sans doute ne se laisse-t-il plus aller à dire d' « H. Gallerand », par exemple, qu'il a « transformé » l'histoire du dogme de la Rédemption[2] : M. Sartiaux a fini par se rendre compte que c'était la gaffe. Mais il lui reconnaît le mérite d'avoir institué « un inventaire et un commentaire des textes patristiques qui n'avaient jamais été faits auparavant » et qui laissent loin derière eux les précédents travaux de « la critique indépendante » (p. 135-136). Les autres masques reçoivent tour à tour de semblables couplets.

Entre autres sens, il faut croire que manque à M. Sartiaux celui du ridicule. Sans quoi peut-être se fût-il demandé ce qui le qualifiait pour parler avec pertinence de questions qui lui sont complètement étrangères. Car il y a loin de la connaissance des doctrines ou des origines chrétiennes à ses fonctions habituelles. Autant compterait un avis de M. Turmel sur le service de la traction dans les chemins de fer du Nord. Mais M. Sartiaux, qui se vante, ayant « suivi et rédigé... pendant quatre ans » les cours de M. Loisy, d'avoir ajouté à ses rédactions telles remarques pénétrantes qui embarrassèrent le maître (p. 24-27), estime sans doute être devenu grand clerc en histoire des dogmes pour avoir analysé les publications d' « H. Delafosse », de « L. Coulange » et Cie. On ne s'attendra donc pas à le voir reconnaître les lacunes que présente l'érudition de ces écrits et

1. *Mémoires*, t. III, p. 511.
2. *Europe*, 15 janvier 1931, p. 142.

moins encore le paradoxe des thèses qu'ils soutiennent ou la fantaisie des méthodes qui président à leur démonstration : M. Sartiaux, qui n'a d'yeux que pour admirer, n'a non plus de voix que pour célébrer les triomphes de cette critique sur tous les travaux antérieurs dont l'existence et la nature lui sont également inconnues. A ses pareils l'antique sagesse disait crûment : *Ne sutor ultra crepidam*.

Il n'est besoin, du reste, que de voir comment M. Sartiaux conduit la présente histoire pour le juger. Tout en admettant qu'il fut « très légitimement frappé » (p. 204), son client n'en aurait pas moins été l'objet, d'après lui, de la plus abominable machination. A la tête du complot, ses informations polémiques lui avaient d'abord permis de placer Mgr Batiffol[1]. Sur quoi M. Saltet de montrer, pièces en mains, que celui-ci fut au début, non seulement étranger, mais défavorable à la campagne ouverte pour démasquer les pseudonymes de M. Turmel[2]. Un honnête homme eût avoué son erreur : M. Sartiaux de la maintenir (p. 72-75), sauf à déclarer « invisible » (p. 154) la présence de celui qu'il éprouve le besoin de dénigrer. Et le reste est à l'avenant.

Bien entendu, les « ennemis » de son héros sont couverts d'injures[3], qu'ils partagent avec l'autorité ecclésiastique responsable de l'avoir condamné. Soupçons infâmants, conjectures dénuées de toutes preuves, potins sans garantie, calomnies formelles lui servent tour à tour d'armes avec la même improbité. Et, en vrai Pharisien, il n'estime pas (p. 224) avoir à se reprocher le moindre « gros mot »!

Faut-il parler plutôt de psychose anticléricale ou d'inconscience ? De l'une ou l'autre circonstance atténuante on voudra bien ne pas refuser à M. Sartiaux le bénéfice tel quel.

Jean RIVIÈRE.

1. *Europe*, 15 janvier 1931, p. 138.
2. *Bulletin de litt. eccl.*, janvier-février 1931, p. 19-36.
3. Du moins M. Sartiaux consent-il cette fois à mettre le titre de « Monsieur » devant leur nom. Tout en restant aussi injuste, il se montre du moins poli. C'est un progrès.

A LA RECHERCHE DE DIEU

Parmi les questions variées qui s'imposent à l'attention de l'apologiste, il n'y en a sans doute pas de plus importante que celle de l'existence et de la nature de Dieu. Aussi bien les tentatives faites par nos contemporains pour trouver ou retrouver Dieu ne peuvent le laisser indifférent. Parmi ces tentatives, il faut faire une place à part au récent essai de M. Edouard Le Roy[1]. La notoriété de son auteur ne pouvait le laisser passer inaperçu et il eut, en fait, un grand nombre de lecteurs ; d'autre part, les idées philosophiques bien connues et la position jadis adoptée par le professeur du Collège de France rendaient son livre suspect à beaucoup. Que fallait-il en penser ?

Dès avant la mise à l'Index du *Problème de Dieu* et d'autres ouvrages du même philosophe, les diverses revues catholiques ne manquèrent pas de faire entendre les réserves qui s'imposaient. On a pu lire, ici même, une critique très ferme due à la plume de M. Jolivet[2]. Ce dernier a eu l'heureuse idée de reprendre son travail et de publier, avec l'ampleur qui convient, une excellente réfutation de la théodicée de M. Edouard Le Roy[3].

Peu avant que se fût élevée la voix de Rome, le volume du distingué professeur aux Facultés catholiques de Lyon en fournit comme une justification anticipée ; sa lecture sera bienfaisante à beaucoup.

1. *Le Problème de Dieu*, Paris, 1929.
2. R. Jolivet, *La théodicée de M. E. Le Roy; R. A.*, août 1930, p. 129-147.
3. R. Jolivet, *A la Recherche de Dieu;* Notes critiques sur la Théodicée de M. Edouard Le Roy, vol. in-8° de 87 p., Archives de Philosophie, vol. III, cah. 2. Paris, Beauchesne.

***

Comment M. Le Roy conduit-il son lecteur à la recherche de Dieu ? Sa méthode consiste à détruire tout d'abord les arguments traditionnels (qu'ils soient tirés du monde physique, des aspirations morales ou de la raison pure). Ce n'est qu'après cette démolition en règle et sur les ruines des preuves classiques que pourra s'édifier la preuve nouvelle qui seule peut nous élever à Dieu.

M. Jolivet souligne, dès l'abord, la « contradiction fondamentale » de cette singulière méthode ; M. Le Roy lui paraît « fort appliqué à scier les branches sur lesquelles il prétend se tenir et à couper les ponts derrière lui » (p. 26). Mais le moment n'est pas encore venu de projeter sur ce point une plus vive lumière. On s'étonnera plutôt de voir M. Le Roy rééditer presque sans retouches, en cette partie destructice de son livre, les articles parus en 1907 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* sous le titre : *Comment se pose le problème de Dieu ?* Leur auteur ne tient-il donc aucun compte de l'opposition à peu près unanime qu'ils ont rencontrée auprès des philosophes catholiques, et peut-il se croire d'accord avec les exigences de l'orthodoxie, manifestées par l'encyclique *Pascendi* et le décret *Lamentabili ?*

Mais il faut en venir au fond de la question. Pourquoi les preuves classiques sont-elles considérées comme caduques et insuffisantes ? C'est parce qu'elles s'inspirent d'une philosophie périmée, tombée en désuétude — celle de saint Thomas —, alors que les principes de la critique moderne sont ceux de la philosophie bergsonienne. « Il y aurait donc un problème préalable à résoudre, qui serait celui de la valeur de vérité de l'un et l'autre système... La discussion devrait porter sur les données métaphysiques fondamentales : contre la philosophie du devenir, il faudrait commencer par établir les titres de la philosophie de l'être. » (p. 12-13.) Néanmoins M. Jolivet ne veut pas reprendre une réfutation du bergsonisme, qui existe ailleurs, et notamment dans son ouvrage sur la notion de substance[1]. Il lui suffit de

1. *La Notion de Substance*, Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours, Beauchesne 1929, cf. le chapitre : les embarras de l'Idéalisme, art. IV. Le réalisme bergsonien,

montrer que la critique dirigée contre chacun des arguments thomistes s'inspire des mêmes postulats injustifiés : la preuve par le mouvement n'est pas valable car il n'y a pas de *choses ;* le réel est changement pur, — celle par la causalité n'évite pas le reproche du *morcelage*, qui dérive lui-même d'un autre postulat, celui de l'universelle mobilité — on ne repousse l'argument par la contingence qu'en admettant gratuitement l'*aséité* de l'univers. « Bien qu'ils soient variés avec une virtuosité éblouissante, ce sont toujours les mêmes [thèmes spéculatifs] qui reparaissent — phénoménisme radical, empirisme kantien, évolution créatrice, critique du morcelage — pareils à ces soldats qui, infatigablement, défilent de la scène à la coulisse et de la coulisse à la scène et donnent l'illusion d'une innombrable armée. » (p. 8.) Et finalement les griefs de M. Le Roy peuvent se résumer en cette critique fondamentale : les preuves classiques s'inspirent toutes d'une conception terriblement *statique* de la perfection. L'imparfait — le monde — n'a plus besoin d'être expliqué par une plénitude de perfection s'il est lui-même le parfait, c'est-à-dire si le parfait doit se définir par le progrès sans limite, par une ascension, par une croissance. « Devant de telles doctrines, observe judicieusement M. Jolivet, ce n'est pas assez dire que nous allons au rebours du sens commun qui reconnaît très justement dans le fait de s'accroître la preuve d'un manque à combler, d'une insuffisance à corriger. Nous sommes dans l'absurde : au point où la perfection se définit par l'imperfection, et la richesse par l'indigence. » (p. 43.) Chemin faisant, l'auteur soulignait les méprises de M. Le Roy sur le véritable sens des arguments thomistes et faisait bonne justice de sa théorie contradictoire de la « théogénèse ».

*
* *

Mais, quoi qu'il en soit de la portée de ses critiques contre les arguments traditionnels, les intentions du philosophe sont claires : il ne veut montrer la faiblesse de ces arguments que pour y substituer une preuve qui soit à l'abri de tout reproche — preuve

p. 281-299. Pour la critique de fond du Bergsonisme, M. Jolivet renvoie à : Garrigou-Lagrange, article Dieu, dans le Dictionnaire Apologétique et à J. Maritain, La Philosophie bergsonienne, 2e éd., Paris, Rivière.

qui conduise non à une « explication théorique », mais à un Dieu personnel, transcendant, celui qu'on aime et qu'on prie. La seconde partie de l'étude de M. Jolivet décrit les efforts de M. Le Roy pour s'évader de la position kantienne, dans laquelle il s'est enfermé, et explique pourquoi ils sont, d'avance, voués à l'insuccès. M. Le Roy échoue quand il en appelle à l'expérience d'une exigence de vie spirituelle, de progrès sans fin par laquelle nous saisirions Dieu au point où sa motion créatrice agit sur nous. On s'est, en effet, mis dans l'incapacité de justifier la valeur objective de cette expérience en rejetant les principes de raison, et en particulier le principe de causalité, qui n'aurait judicature que sur les phénomènes. L'exigence morale (désir naturel de Dieu, sentiment de l'obligation morale) est « un fondement sûr pour aller à Dieu ; encore faut-il justifier en raison la valeur, la portée de cette exigence ». Sinon « c'est un fait, et rien de plus » (p. 52). Nouvel échec de M. Le Roy lorsqu'il prétend que cette exigence de progrès spirituel infini nous conduit à l'affirmation d'un Etre qui transcende l'univers. Pour passer de l'immanence à la transcendance, il faut faire appel aux principes de raison et cette dialectique suppose une déplorable tendance au « morcelage ». Toute l'argumentation du philosophe contre les preuves classiques se retourne ici contre lui et M. Jolivet indique excellemment quel est le Dieu auquel nous mène, en bonne logique, le chemin de M. Le Roy : « Pourquoi nos inspirations dites « infinies » seraient-elles autre chose qu'un obscur désir de nous égaler au Tout, dont nous ne sommes que les éléments éphémères, et, d'ailleurs, illusoires ? Ainsi, ce Dieu que nous saisissons en nous, c'est la source jaillissante universelle, le devenir absolu et créateur qui nous emporte dans son courant, comme autant de moments de sa durée indéfinie : son élan, nous en éprouvons l'insertion en nous, et, justement, parce qu'il ne saurait ni s'arrêter à nous, ni s'épuiser en nous, mais qu'il nous traverse pour nous dépasser sans cesse, nos aspirations infinies ne font que traduire le sentiment de la réalité infinie à laquelle nous participons. En fait, c'est nous qui sommes immanents à Dieu, plutôt que Dieu qui nous est immanent. » (p. 60-61.)

Il est vrai qu'à ces observations l'auteur du *Problème de Dieu* pourrait objecter que tout un chapitre du livre est précisément

destiné à « soumettre les résultats obtenus par examen de conscience à une épreuve de vérification proprement rationnelle » (*Le Problème de Dieu*, p. 207), et que, d'autre part, l'idée que l'on y donne de Dieu respecte, de façon explicite, la doctrine traditionnelle affirmant que Dieu est distinct du monde. De ces faits, personne ne disconviendra, mais c'est justement le paradoxe de ce livre que de vouloir concilier les inconciliables : déclarer non recevable tout argument inspiré par la « conception ancienne », en particulier la preuve classique par les inspirations infinies de l'homme, et vouloir justifier, par une dialectique inspirée de cette même conception périmée, le même argument jugé insuffisant ; professer un idéalisme, panthéiste de tendances, au point de parler des « incarnations individuelles » de la pensée, du « principe infini que nulle réalisation n'épuise ou ne diminue » (cf. *Le Problème de Dieu*, p. 262 et 284), et vouloir, en dépit de ces affirmations, maintenir que la pensée subsiste en soi, et de plus concevoir cette subsistance d'une manière qui se rapproche singulièrement de la conception analogique des scolastiques. D'où le vocabulaire ambigu et litigieux de M. Le Roy. « Et si le vocabulaire est ainsi litigieux, n'est-ce pas parce que la pensée elle-même se débat dans l'équivoque, qu'elle hésite sur la ligne de partage entre les deux versants oposés, entre les deux « ordres irréductibles » ? (*A la recherche de Dieu*, p. 70.)

C'est le grand mérite de M. Jolivet de percer à jour cette équivoque. La pensée de M. Le Roy est ondoyante, elle fuit lorsqu'on veut la saisir, elle aussi tente d'échapper au « morcelage ». M. Jolivet a su la retenir, il en isole les principaux aspects pour les éclairer d'une bienfaisante lumière. D'aucun trouveront peut-être trop vive, voire trop crue cette lumière ; certains contours très accusés auraient pu s'estomper sous un éclairage différent. C'est vrai. On a pu, ailleurs, dans un esprit plus conciliateur que polémique, faire ressortir les points de contact entre les doctrines de M. Le Roy et la théodicée scolastique : entreprise légitime et qui a son utilité[1]. Tel n'est certes pas l'objectif de M. Jolivet. Sa loyale franchise, son impitoyable logique, qui s'allient, du reste, avec un respect sincère des intentions de

1. Voir en ce sens : Maréchal, Le Problème de Dieu d'après M. Edouard Le Roy dans *Nouvelle Revue théologique*, mars et avril 1931 (2e article surtout).

M. Le Roy[1], plairont davantage aux esprits avides, avant tout, de clarté et qui s'inquiètent, à bon droit, des ravages que risque de faire, dans les âmes, une tentative renouvelée du Modernisme. L'un des Appendices de l'ouvrage de M. Jolivet traite d'ailleurs opportunément des rapports entre la démonstration théorique et l'expérience religieuse[2]. En voici la conclusion, que l'on ne saurait trop méditer : « Sans fondements rationnels, au moins implicites, il n'y a pas de vie religieuse possible, tout comme sans vie religieuse, l'assentiment intellectuel, la foi sans les œuvres, n'est qu'une croyance morte ;... la vie religieuse est inévitablement sous-tendue de convictions rationnelles, comme les convictions rationnelles exigent d'être cordialement et sincèrement vécues. C'est pourquoi [M. Le Roy] s'abuse grandement quand il s'imagine que la ruine des convictions rationnelles laisse subsiter la croyance en Dieu. Si celle-ci subsiste, c'est que seule telle ou telle forme systématique ou scientifique des preuves rationnelles est mise en question : les arguments spéculatifs, sous leur forme simple et commune, conservent alors leur valeur fondamentale. Sinon, c'est-à-dire s'il s'agit vraiment d'un scepticisme rationnel, ce n'est pas seulement la croyance en Dieu qui est ébranlée, mais la vie religieuse elle-même qui fait naufrage. » (p. 86-87.)

J. Rolland,
Professeur au grand séminaire de Langres.

1. On sait que celles-ci ont été réitérées dans les deux lettres que vient d'adresser au Cardinal Verdier l'auteur du *Problème de Dieu*. Dans ces documents, ce dernier déclare explicitement adhérer à toutes les doctrines orthodoxes sur Dieu.
2. *A la recherche de Dieu*, Appendice II : Démonstration théorique et expérience religieuse. L'Appendice I est une pénétrante étude sur l'idée de néant selon M. Bergson.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LES MARIAVITES DE POLOGNE

La secte des Mariavites, sur laquelle le scandaleux procès de son chef « l'archevêque » Kowalski jetait récemment un fâcheux éclat, est certainement l'une des manifestations les plus curieuses, encore que médiocrement flatteuse, de la vie religieuse en Pologne. Ses commencements rappellent d'une façon frappante ceux de bien d'autres sectes religieuses hérétiques, et particulièrement, pour ne citer qu'un exemple, ceux des béguines et des bégards du moyen âge. De part et d'autre on trouve à l'origine un effort sain et généreux pour une renaissance de la vie religieuse et un relèvement moral du clergé. Pour comprendre cette tendance, il faut se rendre compte de la situation ecclésiastique créée dans la seconde moitié du XIXe siècle par le gouvernement des tsars dans la partie de la Pologne rattachée à la Russie : ce gouvernement ne se bornait pas à persécuter la nationalité polonaise et le catholicisme ; il s'efforçait de les empoisonner et de les corrompre ; en particulier il réprimait tout effort tendant à approfondir et à spiritualiser le sentiment religieux. Dans ce dessein, les autorités russes vouèrent à l'extermination les quelques congrégations religieuses existantes et interdirent d'en fonder de nouvelles. Mais la vie est plus forte qu'une légalité artificielle : l'aspiration à la perfection chrétienne ne se laissa pas étouffer par les interdictions officielles ; elle trouva une issue dans la fondation d'associations illégales d'hommes et surtout de femmes. Seulement ces groupements, en se dissimulant à l'œil soupçonneux de la police, échappaient en même temps dans une trop large mesure au contrôle de l'autorité ecclésiastique, ce qui les exposait à des déviations dont le mariavitisme fournit un exemple classique.

Il tire précisément son origine de l'un de ces petits couvents

illégaux, fondé par Félicie Kozlowska, qui devint la « mère » de la secte. Née en 1862, Félicie Kozlowska fut empêchée par sa pauvre santé d'achever ses études ; elle passa quelques années de sa jeunesse avec sa mère à Varsovie ; c'est là que, sous l'influence d'un capucin, le P. Honorat, elle entra dans une congrégation secrète. Vers 1887, elle se transporta à Plock, où elle fut supérieure d'un petit couvent qui se présentait extérieurement comme un ouvroir de lingerie et de broderie. La pauvreté, les dures conditions d'existence, les mortifications continuelles, jeûnes et veilles, fortifièrent en Félicie une tendance naturelle à un « visionarisme » maladif. Le 2 août 1893, elle crut entendre Dieu lui confier, dans une vision, la mission de créer un nouvel ordre religieux, dont le but serait une renaissance religieuse du monde et particulièrement du clergé catholique. Pour répondre à cet appel, Félicie Kozlowska fonda trois associations : l'une de religieux prêtres, la seconde de religieuses, la troisième de tertiaires des deux sexes ; les trois groupements se soumettaient à la Règle de S. François. Ces congrégations et le groupe de séculiers qui se forma dans leur ambiance furent désignés sous le nom de mariavites ; cependant le peuple de la Pologne russe les appela plutôt kozlowites ou encore « mankietniki », à cause des manchettes noires par quoi se distinguait au début le clergé mariavite. Il faut que la Kozlowska ait été une forte individualité, douée d'une grande influence personnelle, pour avoir pu grouper autour d'elle tant de jeunes prêtres fervents, qui, captivés par cet élan mystique et par les vastes et nobles desseins de la nouvelle prophétesse, crurent à sa mission surnaturelle et se soumirent aveuglément à sa direction spirituelle.

N'eût été ce rapport avec la Kozlowska, la congrégation ou l'association mariavite autorisait au début les meilleures espérances : elle était animée d'une grande ferveur religieuse, menait une vie ascétique très dure, propageait avec ardeur le culte du Saint Sacrement et de Notre-Dame du Perpétuel Secours.

En 1903, l'attention de l'autorité ecclésiastique se porta avec plus de vigilance sur l'association, qui avait déjà atteint une large diffusion. Mgr Georges Szembek, évêque de Plock, demanda à la Kozlowska un compte rendu de sa vie, de ses visions et de son activité ; frappé par le mysticisme étrange et maladif qui caractérisait tout ce mouvement, il soumit l'affaire à l'examen de la Curie

romaine. A Rome on ne tarda pas à être fixé : malgré les efforts de Félicie Kozlowska et des principaux mariavites, qui se rendirent en personne dans la Ville Eternelle, on reconnut que ces visions étaient des hallucinations. En conséquence, un décret pontifical du 4 septembre 1904 ordonna aux prêtres de rompre tout rapport avec la Kozlowska et introduisit dans la congrégation des religieuses les réformes indispensables. Tout le monde se soumit d'abord aux décisions pontificales. Mais bientôt sous l'influence de son principal collaborateur, Jean Kowalski, Félicie reconstitua le groupement sacerdotal qui s'était dissous. De nouveaux efforts pour obtenir de Rome des décisions plus favorables étant restés infructueux, le clergé mariavite commença une violente agitation, non plus seulement comme auparavant contre les prêtres fidèles aux ordres du Pape, mais encore contre les autorités ecclésiastiques, contre l'épiscopat et même contre le Saint-Siège. Celui-ci patienta près d'un an ; puis, tous les avertissements étant restés inutiles, il se vit contraint de lancer l'excommunication contre Félicie Kozlowska, Jean Kowalski et leurs partisans obstinés (décembre 1906).

Entre temps, la secte s'était encore répandue ; le clergé mariavite, par sa vie exemplaire, son édifiante piété, son désintéressement dans la question des taxes pour les fonctions ecclésiastiques, avait réussi à se créer beaucoup de partisans, particulièrement dans la masse ouvrière et paysanne.

Dès le début, le gouvernement russe vit de bon œil le mouvement mariavite : il espérait trouver en lui un auxiliaire dans sa lutte sournoise pour l'affaiblissement de l'Eglise catholique. Dès 1906, les mariavites entrèrent en relations avec le monde gouvernemental, s'efforçant d'obtenir la reconnaissance légale de la secte, qui fut en effet accordée la même année. Les rapports devinrent par la suite plus étroits. Les plus chauds protecteurs des mariavites furent le général Alexandre Kirjejew, qui les soutint sans relâche auprès de Nicolas II, et le premier ministre Stolypine, qui comptait trouver dans le mariavitisme un coin pour rompre l'unité religieuse et nationale de la Pologne. Par ses soins, Kowalski reçut en 1910 de l'empereur le titre et les fonctions d'administrateur de tous les groupes mariavites en Pologne. Le gouvernement russe usa de moyens administratifs et politiques pour favoriser la propagande mariavite et gêner la défense du clergé catholique :

l'affaire de Mgr Ruszkiewicz, évêque suffragant de Varsovie, fournit un exemple typique de ces procédés. La faveur du gouvernement russe ne se bornait pas à un appui moral, mais prenait au bénéfice des mariavites des formes matérielles : en 1912, les paroisses mariavites de Varsovie et de Lodz obtenaient du gouvernement un prêt de 60.000 roubles ; enhardis par le succès, les mariavites, à la fin de 1913, demandèrent un nouveau prêt de 700.000 roubles ; le conseil des ministres en accorda 500.000. En outre, on mettait à la disposition du clergé mariavite des billets gratuits de circulation en deuxième classe sur les voies ferrées. Ces faveurs étaient accordées discrètement, en secret, pour ne pas ternir le bon renom des mariavites dans l'opinion publique polonaise, hostile à la domination russe.

Ces relations amicales avec le gouvernement amenèrent un rapprochement des mariavites avec l'église schismatique russe : cette évolution se fit par degrés. Privés de la communion catholique, les mariavites se sentaient isolés, et désiraient s'appuyer sur quelque grande communauté religieuse. Ils tentèrent de faire alliance avec les Vieux Croyants russes, sans effet durable. Meilleur fut le résultat des tentatives tournées vers l'Occident, vers les restes du jansénisme qui végètent en Hollande et vers les Vieux catholiques, également peu nombreux. L'entente fut scellée à l'entrevue de Vienne (septembre 1909); cette même année Kowalski, jusqu'alors « ministre général » des mariavites, reçut la consécration épiscopale des mains de l'évêque janséniste Gula : il sacra à son tour Gelembiowski et Prouchniewski : ainsi fut constituée la hiérarchie mariavite. L'alliance avec les Vieux Catholiques devait être une étape vers l'union avec l'église russe (pravoslave) ; la démarche la plus importante en ce sens fut l'introduction de la langue polonaise dans la liturgie, décidée aussitôt après la rupture avec Rome, dans l'intention de faciliter la propagande dans les classes les moins cultivées. Après la guerre, on introduisit aussi la communion sous les deux espèces.

La fraternisation avec l'église pravoslave devint vite plus marquée : au printemps de 1914, l'évêque Prouchniewski fit un voyage officiel à Pétersbourg ; il y prononça devant les hauts dignitaires de l'église russe un discours plein de déférence ; il rendit compte du mouvement mariavite en Pologne et obtint la bénédiction du Saint Synode. La fraternisation fut encore plus accen-

tuée à Lodz, à la fête de Pâques de 1914 : une procession de mariavites se rendit en grande pompe à l'église schismatique ; le pope Antoine les y accueillit cordialement et fit pour eux un office particulier ; il y eut aussi des offices religieux communs à Lowicz et à Plock. Du reste le clergé mariavite obtint les mêmes privilèges que le clergé pravoslave. Cependant les mariavites n'aboutirent pas à l'union formelle avec l'église pravoslave : la guerre mondiale y fit obstacle.

Du côté pravoslave, on s'était d'ailleurs inquiété des embarras financiers des mariavites. Ceux-ci s'étaient jetés avec ardeur dans l'action sociale, entreprise sur une large échelle : ils avaient fondé des écoles, des refuges, des établissements de bienfaisance. En outre, ils avaient créé à Plock deux couvents, un d'hommes et un de femmes, et construit une église fastueuse. Ils achetèrent aux environs de Plock le domaine de Felicjanow, dont ils morcelèrent en partie les terres entre leurs adeptes. Toutes ces entreprises avaient englouti de grosses sommes : le clergé mariavite se procurait les ressources en faisant des collectes et en provoquant les dépôts de ses fidèles, qui donnaient parfois à leurs pasteurs jusqu'à leur dernier sou avec une entière confiance et sans demander de reçu. Or les ouailles des mariavites se recrutaient généralement dans la classe la moins aisée ; il arriva plus d'une fois que la misère obligea tel ou tel déposant à demander le remboursement. Mais l'argent était converti en immeubles, dépensé en bienfaisance, en entreprises improductives : l'argent comptant manquait pour rembourser. Dans une situation si désagréable, la hiérarchie mariavite s'adressait où elle pouvait : aux hakatistes allemands (activites germanisateurs), ou de préférence aux milieux pravoslaves, à la bureaucratie russe, que l'on savait rendre favorable par des pots-de-vin et de bons dîners. La retraite des Russes tarit cette source abondante. Les mariavites fondent alors des entreprises industrielles prospères, imprimerie, boulangerie, fabrique de limonade, etc. Pour se procurer l'argent nécessaire à ces entreprises et aux autres besoins financiers, ils ont parfois recours à des moyens fort ingénieux, mais peu recommandables du point de vue moral : en 1926, ils annonçaient à leurs fidèles la fin imminente du monde ; seuls Plock et ses environs échapperaient à la catastrophe ; serait également sauvé quiconque se trouverait inscrit dans le livre de vie, c'est-à-dire en pratique qui-

conque aurait confié son capital au clergé mariavite. Beaucoup de paysans aveuglés se laissèrent prendre à ces prophéties, vendirent leur bien et remirent l'argent à leurs chefs spirituels. Ceux-ci proposaient aussi à leurs ouailles une masse de périodiques et de publications de la secte, menaçant les rebelles de châtiments divins, promettant aux dociles des grâces célestes : la vente de ces publications devenait une source importante de revenus. Du reste, les mariavites s'entendaient à la réclame ; plus d'un simple capitaliste, en dehors des cercles d'adeptes, engagea volontiers ses disponibilités entre leurs mains, escomptant un bon dividende et un revenu solidement garanti. Grâce aux capitaux recueillis de ces diverses façons, les mariavites ont réussi à maintenir un certain nombre d'établissements d'éducation et de bienfaisance : en 1927, ils dirigeaient vingt-sept écoles, quarante-cinq refuges pour vieillards et infirmes, et treize cuisines écono-vroirs, douze internats pour orphelins et enfants pauvres, vingt-cinq refuges pour vieillards et infirmes, et treize cuisines économiques ; la plupart de ces institutions se concentrent autour du siège central de Plock. Cette activité sociale des mariavites, en général bien organisée et souvent menée de façon remarquable, est certainement le bon côté de la secte.

Il faut en venir à l'examen des doctrines mariavites. Les adeptes de la Kozlowska affirmèrent au début qu'ils acceptaient tous les dogmes de l'Eglise catholique, à l'exception de la primauté et de l'infaillibilité pontificales. En réalité, ils y ajoutaient tant d'articles inspirés par un mysticisme malsain, qu'ils s'éloignaient nettement, non seulement du catholicisme, mais encore des diverses sectes avec lesquelles ils tentèrent à diverses reprises de s'allier, Jansénistes, Vieux Catholiques, partisans de l'église nationale polonaise de Hodur.

Comme Cieszkowski (et d'ailleurs comme les faux mystiques du moyen âge), la théologie mariavite distingue dans l'histoire de l'humanité trois époques : la première, celle du Père, répond à l'Ancien Testament ; la seconde, celle du Fils, au Nouveau Testament ; la troisième, celle du Saint-Esprit, est réalisée par l'avènement du mariavitisme, qui doit approfondir le christianisme et perfectionner la nature humaine. Dieu en effet a bien créé l'homme à son *image ;* mais il ne lui a pas encore imprimé sa *ressemblance* qui n'est autre chose que la confirmation en grâce :

c'est cette confirmation que le mariavitisme apporte au monde. Dès lors, toute vertu va fleurir et la concupiscence va disparaître : en effet, le Saint-Esprit lui-même gouvernera les âmes et les corps humains, il y éveillera lui-même les désirs du cœur et des sens, lui-même apaisera les uns par les autres. En pratique, cette doctrine aboutit à ces fameux mariages mystiques entre religieux et religieuses mariavites dont on parlera plus bas.

La grande nouveauté et du reste le fondement de toute la doctrine mariavite, c'est la croyance en la mission surnaturelle de Félicie Kozlowska. De même que la rédemption de l'humanité s'est faite par la coopération d'une femme, Marie, Mère du Sauveur, ainsi le second acte de la Miséricorde divine envers l'humanité s'accomplira par l'intermédiaire d'une femme que Dieu a choisie pour être la Bien Aimée et l'Epouse du Christ : cette femme, on l'entend bien, c'est la Kozlowska. Pour les mariavites, elle n'est pas seulement l'égale de la Vierge Marie : elle lui est supérieure, car elle inaugure la plus haute et parfaite époque de l'évolution spirituelle de la race humaine. Rien d'étonnant donc qu'on lui ait adressé des prières de son vivant, et qu'après sa mort (1921) on lui ait rendu des honneurs presque divins. Les mariavites enseignent qu'elle est cachée dans la sainte hostie avec son Bien Aimé divin ; de telle sorte que l'on peut implorer le secours de la « Petite Mère » non seulement auprès de son tombeau, mais encore devant le Saint-Sacrement. Une conséquence naturelle de ce culte rendu à la Kozlowska, c'est l'égalité des deux sexes pour les fonctions sacerdotales : aussi « l'archevêque » Kowaski n'a-t-il pas hésité à donner, il y a deux ans, la consécration à son « épouse principale », la Witucka, et l'ordination sacerdotale à plusieurs autres religieuses de la secte : depuis lors, ces femmes officient aux cérémonies mariavites et prêchent sans aucune différence avec les hommes.

Je ne dirai qu'un mot de certaines des hallucinations de la Kozlowska, des plus compromettantes par leur fausseté et leur ridicule. Elle avait prédit que la sainte Maison de Lorette serait transportée en Pologne. Il y a mieux : la Kozlowska annonça un beau jour qu'elle allait mettre au monde l'Antéchrist. Elle souffrait d'une tumeur maligne à l'abdomen ; les souffrances physiques et l'hyperémotivité nerveuse l'amenèrent à croire qu'elle portait l'Antéchrist dans son sein.

Comme on le voit, les croyances des mariavites **présentent des** caractères d'aberration mentale qui confinent à la folie mystique et relèvent de la psychothérapie : on comprend qu'il leur soit difficile de recruter beaucoup d'adeptes. A vrai dire, dans sa première ferveur, le mariavitisme s'est propagé assez rapidement dans la Pologne russe, particulièrement dans les diocèses actuels de Varsovie, de Lodz et de Plock : mais au bout de deux ans sa force conquérante était fort affaiblie. Après le départ des Russes, son activité religieuse s'est réduite à de très modestes proportions ; son principal champ d'action a été le mouvement coopératif : il a ainsi gardé un certain nombre de partisans, surtout dans les régions industrielles (Lodz), en raison des difficultés d'approvisionnement du temps de guerre. Après la guerre, cette activité se réduisit. La catastrophe décisive pour les mariavites, ce furent les sensationnelles révélations sur les « mariages mystiques » et autres aberrations érotiques qui compromirent radicalement la secte et la discréditèrent devant l'opinion publique. Le principal responsable de cette crise n'est autre que le plus haut dignitaire, le chef spirituel des mariavites, l' « archevêque » Jean Kowalski. Cet homme est d'une remarquable intelligence ; il est doué d'un grand talent d'organisation ; il est né pour diriger ; mais comme l'événement l'a prouvé, c'est un dégénéré atteint de véritable psychopathie sexuelle. Grâce à un extraordinaire don de suggestion qu'il exerce, par contact personnel, particulièrement sur les femmes, Kowalski s'était rendu maître de l'esprit de Félicie Kozlowska, et s'était fait reconnaître par elle la qualité de principal coopérateur, de premier ministre. Mais tant qu'elle vécut, il dut tenir compte de la personnalité de la « Petite mère »: celle-ci, malgré toutes ses anomalies à fond d'hystérie, ne descendait pas au-dessous d'un niveau moral assez élevé, et agissait d'ordinaire de bonne foi. Après sa mort, Kowalski, s'étant arrogé dans la secte une autorité à peu près absolue, se vit en mesure de mettre en pratique ses malpropres fantaisies, voilées hypocritement de phraséologie religieuse. Il introduisit les mariages mystiques : un couple composé d'un religieux et d'une religieuse contracte une union indissoluble, qui comporte la même communauté de vie, de table et de lit que les mariages ordinaires. Les enfants qui naissent de ces unions viennent au monde, selon l'enseignement de Kowalski, sans la tache du péché originel ; ils

ne sont pas élevés par leurs parents, mais tous ensemble à Felicjanow. Comment se concilie avec ce genre de vie le vœu monastique de chasteté, c'est le secret de la logique ou plutôt de la sophistique mariavite. Pour le clergé mariavite, ces unions sont monogames en principe : mais les anciens, et en particulier l' « archevêque » jouissent de privilèges particuliers. C'est ainsi que le « très saint père », outre son épouse principale, la Witucka, a quelques autres femmes ; en outre, à l'égard de toutes les nouvelles épousées « spirituelles » de la secte, il s'attribue un droit comparable au « jus primae noctis » sous la forme la plus primitive et la plus barbare de cette coutume. Mais Kowalski ne s'en tient pas là : selon des évadés du « paradis » mariavite et des témoins du procès de Plock, il se livre à des attentats justiciables des tribunaux sur les autres religieuses : le couvent de femmes de Plock est devenu une sorte de harem pour lui et ses principaux collaborateurs. Pis encore, le « vénérable archevêque » a dépravé des mineures élevées dans l'internat de Plock, pauvres enfants connues sous le nom trop célèbre d' « orchestre des mandolinistes ». Dans toute cette affaire des mariages mystiques, Kowalski fait preuve du plus brutal égoïsme, songeant d'abord à son plaisir et à celui de son proche entourage : les couples mystiques ne s'unissent pas selon leurs inclinations personnelles, mais d'après les « révélations », c'est-à-dire les caprices du chef suprême. Le sort des religieuses mariavites, celui en particulier des épouses de Kowalski, n'est pas enviable ; mais elles supportent patiemment et en esprit de douceur leur situation humiliante de femmes de harem, dans la conviction qu'elles accomplissent ainsi la volonté de Dieu.

L'inégalité régit toute la vie de la communauté ; l'ensemble des religieux et des religieuses mènent une vie modeste ; mais les anciens et les dignitaires se permettent bien des excès et mènent grand train : le couvent de Plock s'est ainsi transformé en un véritable foyer de débauche, sanctionnée par une parodie de religion.

L'œuvre de Kowalski est pire que celle de Luther : le réformateur allemand rompit ses vœux et viola les préceptes de l'Eglise : mais il respecta les droits de la nature ; ce n'est pas une honteuse promiscuité, mais une vie de famille normale qu'il préconisa, et elle s'est en général conservée dans de bonnes conditions de mo-

ralité dans les familles des pasteurs protestants ; le « pape slave », lui, a souillé la profession religieuse par ses unions pseudo mystiques, et en revanche il a introduit des institutions qui rappellent dans une large mesure l'idéal social des bolchevistes : en somme la communauté des femmes et l'éducation des enfants par la société.

Les réformes de Kowalski dont nous venons de donner une esquisse, en complète contradiction avec la tradition chrétienne, ont provoqué un sentiment général de révolte, sauf dans de petits cercles de fanatiques aveuglés. Une partie des religieux et des religieuses, qui ont refusé de se soumettre aux nouveaux règlements, ont quitté le couvent ; certains sont rentrés dans le sein de l'Eglise catholique ; d'autres ont formé des sectes particulières. Kennick, archevêque des Vieux Catholiques, convoqua en septembre 1924 Kowalski à Berne pour une entrevue : on y traita le problème des mariages mystiques ; mais l'entente fut impossible, et quelques semaines plus tard fut annoncée la rupture entre les mariavites et les Vieux Catholiques. A peu près au même moment les adeptes de l'église nationale polonaise, fidèles de Hodur, qui étaient en bonne voie de réaliser l'union avec les mariavites, se séparèrent formellement des sectateurs de la « Petite Mère ». Les tentatives d'union avec l'église pravoslave, reprises dans l'été de 1926, n'aboutirent pas. Surtout le nombre des adeptes commença à diminuer à vue d'œil. Alors qu'avant la guerre le mariavitisme avait groupé plusieurs centaines de milliers de victimes, le nombre tomba en 1923 à environ cent mille, et diminua encore considérablement dans les années suivantes, surtout sous l'influence des révélations scandaleuses, que fournit abondamment le procès de Plock. Les tribunaux avaient eu plusieurs fois à s'occuper des affaires de la secte : le procès le plus grave et le plus compromettant est celui qui fut intenté à Kowalski lui-même : il se déroula à Plock du 19 septembre au 11 novembre 1928 et se termina par la condamnation de l'archevêque à quatre ans de prison pour attentat aux mœurs sur des jeunes filles mineures et pour actes immoraux accomplis à l'égard des religieuses : en vertu d'une loi d'amnistie, la peine fut réduite à deux ans et huit mois. Le verdict fut confirmé par toutes les instances ; il a maintenant valeur de chose jugée. Ce procès,mettant en pleine lumière les rapports malsains qui régnaient dans les sphè-

res dirigeantes de la secte, ouvrit les yeux à plus d'une âme aveuglée et activa fortement la décadence du mariavitisme. Il est difficile de donner aujourd'hui un chiffre précis : le nombre des adhérents a dû diminuer dans de grandes proportions, car les établissements se ferment l'un après l'autre. Mais la secte se dissout uniquement en raison de sa faiblesse interne, sans aucune pression de l'extérieur. Les autorités polonaises ont adopté envers elle une attitude de tolérance complète et même excessive. Non seulement, malgré la pression de l'opinion publique, elles n'ont pas dissous l'association mariavite, bien que les motifs juridiques ne manquassent point, mais encore elles n'ont pas retiré l'autorisation aux établissements d'éducation : elles n'ont même pas ôté la direction de la secte à Kowalski ; pourtant l'éloignement de ce triste individu serait une satisfaction relative pour le sentiment de la justice outragée, et aurait même constitué un bienfait certain pour le mariavitisme. Il va de soi que Kowalski est toujours en liberté ; il a fourni caution et obtenu un sursis de peine de quelques mois. On voit par là qu'il ne saurait être question d'aucune persécution du mariavitisme par le gouvernement polonais, qui le traite au contraire avec une longanimité dépassant peut-être la juste mesure. Mais cette tolérance ne sauvera pas la secte : le mariavitisme partagera certainement le sort de tant d'autres hérésies depuis longtemps oubliées, ou qui traînent encore un pénible reste de vie.

Ce n'est pas le premier exemple d'un mouvement réformateur qui ait fini tristement, malgré la noblesse des intentions primitives, pour n'avoir pas su respecter les limites fixées par la discipline ecclésiastique et par l'humilité chrétienne.

(Cracovie.)

Dr Mieczyslas Niwinski.

LA DEFENSE MORALE ET SPIRITUELLE DE LA FAMILLE

LES MÉTHODES DE L'ASSOCIATION DU MARIAGE CHRÉTIEN

La famille, institution à la fois sociale, morale et religieuse, constituée par l'union stable d'un seul homme et d'une seule femme en vue de la procréation et de l'éducation des enfants, est, à l'heure actuelle et dans tous les pays civilisés, l'objet d'une crise redoutable. Cette crise est aggravée par la diminution de la foi religieuse, le développement intensif de la grande industrie et la soif de jouissance d'un monde qui a vu s'accroître prodigieusement sa production et ses richesses au cours du siècle dernier.

La crise familiale provoquée par les bouleversements économiques de la vie moderne pourrait peut-être être vaincue par un ensemble d'améliorations sociales et par une législation appropriée, si la doctrine morale sur laquelle repose l'édifice familial était sauvegardée. Mais elle ne l'est point et c'est à la famille elle-même qu'on en veut.

Elle n'est plus considérée comme une « institution » destinée à propager le genre humain et à protéger l'enfant tout en l'éduquant. Elle serait une institution fausse et dangereuse qui fait obstacle au libre développement des individus.

Ainsi, à la famille « institution sociale et religieuse », les nouveaux moralistes prétendent substituer les droits absolus de l'individu. Chacun est déclaré libre de conduire sa vie sexuelle comme il l'entend, il peut à son gré et sans que la morale ait à intervenir, accepter ou refuser l'enfant. La satisfaction de l'instinct sexuel n'a en soi rien d'immoral et ne doit être limité que par les exigences de l'hygiène sociale. Le mariage indissoluble est une absurdité, contraire à la liberté individuelle. Non seulement le divorce est légitime, mais c'est en fausser la notion que d'en limiter l'exercice à des cas particuliers et prévus par la loi. L'évolution sociale exige le divorce sans conditions, à la volonté d'un seul.

La distinction entre enfants « légitimes » et « illégitimes » est immorale. Tous les enfants sont égaux en droits.

La fille-mère doit être réhabilitée. Sa maternité doit être honorée au même titre que celle de la femme dit « légitime ».

La femme est maîtresse de on corps. Elle est en droit de se faire avorter sans que la loi ait à intervenir.

A ces conséquences naturelles du droit des individus à « vivre leur vie », nous pourrions en ajouter un grand nombre ; mais force nous est de nous borner à signaler les principales.



Mais on n'attaque pas impunément l'institution familiale. La vie sexuelle, la naissance et l'éducation des enfants posent des problèmes de morale sociale en face desquels l'Etat ne peut rester indifférent. Pour peu qu'il se fasse le défenseur de l'institution familiale, il s'accordera avec la famille pour condamner le divorce ou la polygamie, protéger le mariage et poursuivre la débauche sous toutes ses formes, encourager la natalité au sein de la famille normalement constituée, défendre les droits des chefs de famille en matière d'éducation, etc...

Mais un grand nombre d'Etats contemporains se sont faits les complices et les auxiliaires des ennemis de la famille. N'ayant aucune doctrine relative aux problèmes sexuels, ils ont laissé se développer sans jamais intervenir une littérature préconisant le droit des individus aux pires perversions sexuelles, et se sont pratiquement trouvé en face d'un flot montant d'immoralité avec toutes ses conséquences : criminalité juvénile, multiplication indéfinie des lieux de débauche, diminution de la natalité, augmentation des enfants abandonnés, développement prodigieux des maladies vénériennes, affaiblissement général de la race.

Pour remédier à ces maux, il aurait suffi que l'Etat protège l'institution familiale et défendît la morale sur laquelle elle repose. Mais se refusant à reconnaître la famille comme « institution », la considérant même souvent comme l'ennemie de sa souveraineté absolue, il se laisse entraîner à des conceptions autoritaires que nous voyons se développer tous les jours, surtout dans les pays anglo-saxons et la Russie, et qui ne vont à rien moins qu'à supprimer les libertés et les responsabilités individuelles les plus élémentaires.

Si un individu est déclaré impropre à la procréation, on le stérilisera, la stérilisation apparaissant comme le seul moyen de concilier la liberté sexuelle avec les exigences de la santé pu-

blique. Sous prétexte d'eugénisme, on préconisera le « birth control » ou contrôle des naissances, laissant entendre que l'Etat est seul compétent pour savoir si tels individus sont aptes à la procréation. On multipliera sous toutes les formes la mainmise de l'Etat sur l'éducation des enfants, allant jusqu'à déclarer que ceux-ci appartiennent à l'Etat avant d'appartenir à la famille. On proposera de légiférer en vue de légitimer le mariage de compagnonage, c'est-à-dire le droit pour les adolescents de s'unir provisoirement sous la protection de la loi, à condition qu'ils ne donnent naissance à aucun enfant jusqu'au jour où ils seront autorisés à procréer dans un mariage définitif.

Ces quelques exemples suffisent à montrer à quels excès aboutit une doctrine qui, en supprimant la morale familiale, prétend cependant autoriser les individus à vivre leur vie sexuelle comme bon leur semble.

*
* *

La diffusion des doctrines antifamiliales a envahi la société moderne à tel point que ce n'est pas un paradoxe d'y voir le lieu de concentration de la lutte des puissances du mal contre la morale chrétienne. Les chrétiens eux-mêmes se sont plus ou moins laissés gangrener par le mal qui les enveloppe de toutes parts. C'est en grande partie à la pratique du néo-malthusianisme qu'il faut attribuer la diminution des pratiques religieuses. Les jeunes gens, intoxiqués par l'immoralité générale, ne voient plus dans l'amour qu'un moyen de jouissance et sont pratiquement incapables de dominer leurs sens.

En face d'un mal si universellement répandu et si dangereux pour l'avenir des pays civilisés, certains Etats, notamment la France, ont entrepris un effort de réaction. Ils ont multiplié les lois de protection de l'enfance et de la famille, acccordant des primes à la natalité, des allocations aux chefs de famille ; construisant des maisons pour les familles nombreuses, diminuant leurs charges fiscales. Mais quelle sera l'efficacité de ces paliatifs si l'on ne s'attaque à la racine du mal ? Or seule l'Eglise, grâce à ses principes de morale familiale, grâce aux secours spirituels dont elle est la généreuse dispensatrice, peut apporter à la société contemporaine le redressement moral indispensable.

L'Association du Mariage Chrétien a été fondée précisément pour combattre les doctrines antifamiliales, montrer aux adolescents la grandeur spirituelle de la vocation qui les attend, orienter leur cœur et leur volonté, apporter aux jeunes époux les secours qui leur sont nécessaires pour pratiquer la morale conjugale et bien élever leurs enfants. L'Association du Mariage Chrétien est une œuvre strictement religieuse. Elle laisse à d'autres le soin d'améliorer la situation temporelle de la famille ; en union avec l'Eglise, elle se cantonne sur le terrain de la vie morale et spirituelle.

Ses principes se confondent avec ceux de l'Eglise. Au divorce, elle oppose l'indissolubilité des liens du mariage ; pour combattre l'immoralité sexuelle, elle rappelle aux adolescents le devoir de la chasteté tout en leur montrant comment la chasteté prépare au véritable amour ; pour lutter contre le néo-malthusianisme, elle insiste auprès des époux sur le devoir de la procréation et la pratique de la morale conjugale ; elle apporte aux parents les lumières qui les aideront à mieux élever leurs enfants.



Quels sont les méthodes et les moyens d'action de l'Association du Mariage Chrétien ?

L'A. M. C. est avant toute une œuvre spirituelle, son premier et principal moyen d'action est la prière. Elle demande à tous ses membres de réciter quotidiennement la prière de l'Asssociation, composée par Son Eminence le Cardinal Verdier ; elle préconise dans les paroisses l'institution d'une messe mensuelle dite messe de la famille, où tous les fidèles se réuniront pour attirer sur les foyers les bénédictions de Dieu et où seront recommandées les intentions des familles de la paroisse ; par son Union Réparatrice de Nazareth, elle invite les âmes particulièrement généreuses, célibataires ou mariées, à offrir leurs prières, leurs travaux et leurs peines en réparation de tous les péchés commis contre la morale familiale ; par sa Ligue de Pureté, elle apporte des secours spirituels aux jeunes gens et aux époux qui s'engagent, entre les mains de leur confesseur, à pratiquer la chasteté avant le mariage et la morale conjugale dans le mariage ; elle leur fait un devoir de se faire les apôtres de la pureté dans le milieu où ils sont

apppelés à vivre ; par son Sanctuaire de la Famille (Notre-Dame-de-Nazareth, à Vitry-sur-Seine), l'Association crée un lien spirituel entre toutes les familles chrétiennes de France et leur donne le sentiment de l'unité de leur vocation divine. Ce Sanctuaire doit devenir le centre spirituel de la prière familiale française.

En un mot, l'Association du Mariage Chrétien s'efforce de promouvoir un vaste mouvement spirituel, une solidarité religieuse de tous les amis de la famille, une application spéciale à la famille du beau dogme de la Communion des Saints.



L'Association entreprend une lutte vigoureuse contre les doctrines anti-familiales et leur oppose la doctrine chrétienne.

A cet effet, elle organise chaque année, dans une grande ville de France, un important Congrès national dont les travaux, confiés à des spécialistes, traitent sous ses divers aspects l'un ou l'autre des problèmes qui préoccupent l'opinion publique.

Citons parmi les problèmes abordés : le Divorce, l'Education sexuelle, l'Eugénisme, etc...

Ses Congrès se sont tenus tour à tour à Paris, Marseille, Arras, Strasbourg, Versailles, etc...

Les rapports des Congrès sont ensuite réunis en volumes. Ils forment à l'heure actuelle une collection signée des noms les plus qualifiés parmi les moralistes, les éducateurs et les médecins. Ces ouvrages largement répandus contribuent puissamment à redresser l'opinion publique et à s'opposer aux doctrines anti-familiales le monument splendide de la morale familiale chrétienne.



Les ouvrages savants ne suffisent pas pour former la conscience des adolescents et pour apporter aux époux l'aide permanente dont ils ont besoin pour accomplir dans sa perfection leur tâche familiale.

La formation des consciences est une œuvre de longue haleine. Elle exige que l'on revienne constamment sur les questions morales qui se mêlent à tous les incidents de la vie familiale ; que l'on expose sous tous ses aspects la beauté de la morale familiale chrétienne ; en un mot que l'on parvienne à faire aimer leur

vocation à tous ceux qui y sont appelés et de telle façon qu'ils ne puissent en concevoir la réalisation que conforme aux exigences de la loi divine.

Cette œuvre de longue haleine est résolue par les revues et les cercles d'études de l'Association.

Mais une revue destinée à former les consciences n'a de valeur qu'autant qu'elle s'adresse à un public déterminé. On ne parle pas le même langage aux jeunes gens et aux jeunes filles, aux époux et aux prêtres.

C'est pourquoi l'A. M. C. publie quatre revues : « *Pour les Jeunes Gens* », « *Pour les Jeunes Filles* », « *Pour les Parents et les Educateurs* », « *Le Prêtre et la Famille* ».

Les deux premières traitent de la formation des caractères en général et du cœur en particulier en vue de la vocation familiale. Elles maintiennent au cœur de la jeunesse française la volonté de se garder contre tous les dangers qui l'assaillent et de se préparer à la vie par une connaissance exacte des devoirs qui lui incomberont un jour. Elles multiplient les enquêtes destinées à éveiller la réflexion et à aider les deux sexes à se mieux comprendre pour se mieux entendre.

L'œuvre éducative des revues qui s'adressent à la jeunesse est complétée par des cercles d'études. Chaque mois, jeunes gens et jeunes filles se réunissent en vue d'étudier une question intéressant leur vocation : les qualités de l'époux et l'épouse chrétienne ; la formation du cœur et du dévouement ; les bienfaits de la chasteté, etc., etc...

La revue destinée aux parents traite de la spiritualité et de la morale familiale ; des vertus qui gardent la bonne entente conjugale ; des innombrables problèmes posés par l'éducation des enfants aux différents âges de leur croissance. Elle est également doublée par des cercles d'études, dit « Cercles de Parents », auxquels assistent ensemble les pères et les mères.

Les revues rendent compte des travaux discutés dans les cercles d'études.

En pénétrant régulièrement dans les familles, les revues en modifient profondément l'atmosphère. Alors que les parents et les adolescents sont le plus souvent gênés et maladroits pour aborder dans des conversations intimes les problèmes soulevés par la

vie familiale, ces bulletins préparent tout naturellement ces conversations . Il en résulte la continuation au sein de la famille de la formation commencée par nos périodiques.

La revue « *Le Prêtre et la Famille* » est plus spéciale. Comme son titre l'indique, elle s'adresse aux prêtres et plus spécialement aux prêtres de paroisse et aux Directeurs d'œuvres. Elle traite de toutes questions intéressant la pastorale familiale ; prédication, direction, fêtes et culte familial, discussion des doctrines, etc... La vocation sacerdotale et la vocation familiale ne sont-elles pas destinées à se soutenir mutuellement ? Le prêtre n'a-t-il pas reçu mission de guider la famille et de lui apporter les secours religieux qui l'aideront à pratiquer dans sa perfection la morale familiale ? Les familles chrétiennes ne forment-elles pas le milieu prédestiné où se forment les âmes et où se recrutent les vocations sacerdotales et religieuses ?

*
* *

Les Congrès et les Revues de l'A. M. C. n'épuisent pas son œuvre de formation et d'éducation familiale. Elle édite de nombreuses brochures et de nombreux ouvrages destinés à compléter l'œuvre commencée par les revues.

Parmi ses collections, nous citerons les plus importantes :

1° Une collection de *Spiritualité familiale ;*

2° Une « *Petite Bibliothèque d'Education* » à laquelle collaborent nos meilleurs éducateurs ;

3° Deux collections de brochures, l'une destinée aux jeunes gens et l'autre aux jeunes filles, dans lesquelles sont abordés les principaux problèmes relatifs à la formation du sentiment ;

4° Une collection théâtrale dite « *En Famille* », qui n'est pas seulement destinée à apporter à la famille de saines distractons, mais à traiter sous une forme attrayante les problèmes posés par le mariage, l'éducation, l'évolution des sentiments.

A ces collections viennent s'ajouter des *tracts destinés* à être largement répandus dans le public.

*
* *

L'Association du Mariage Chrétien, fondée en 1919, compte

aujourd'hui trente mille adhérents. Elle est vivement encouragée par les Evêques de France, parmi lesquels nous citerons : le Cardinal Verdier, Archevêque de Paris ; le Cardinal Liénart, Evêque de Lille ; Mgr Gibier, Evêque de Versailles ; Mgr Ruch, Evêque de Strasbourg ; Mgr Audollent, Evêque de Blois ; Mgr Dubourg, Evêque de Marseille ; Mgr Chaptal, Evêque-Auxiliaire du Cardinal Archevêque de Paris, son président honoraire ; Mgr Roland Gosselin, qui lui ont accordé leur patronage officiel.

Elle constitue dans les diocèses des sections, avec une Directeur nommé par l'Evêque du lieu. Elle compte actuellement plus de trente diocèses officiellement affiliés.

Son influence a dépassé les frontières de la France et elle compte des adhérents en Belgique, en Suisse, au Canada, sans compter des unités assez nombreuses dans des pays de langue étrangère.

L'Association du Mariage Chrétien ne se considère pas seulement comme une œuvre française, mais comme une œuvre catholique. Elle estime que l'apostolat familial exige dans tous les pays de la catholicité un effort semblable à celui qu'elle a instauré en France, avec les adaptations nécessaires. Si les ennemis de la Famille et de la morale familiale multiplient leurs offensives sous les formes les plus diverses, si, par leurs doctrines, ils mettent en danger l'avenir de la famille chrétienne, le premier devoir des catholiques n'est-il pas de leur faire front, avec toutes les forces spirituelles auxquelles Jésus-Christ a promis la victoire ?

J. VIOLLET.

L'ARCHEVEQUE SODERBLOM ET LES ORTHODOXES[1]

L'archevêque primat de l'Eglise protestante de Suède a acquis un renom mondial, comme le prouvent à foison les nombreuses études, articles, appréciations dont il a été l'objet cette année-ci lors de son décès. Par quelle initiative sa personnalité s'est-elle ainsi imposée à l'attention universelle ? Qu'a-t-il réalisé pour mériter ce prestige religieux interconfessionnel ?

Il n'a pas été le premier, certes, à se rendre compte durant et après la guerre que la chrétienté divisée, hélas ! doctrinalement, avait des intérêts vitaux à sauvegarder par une collaboration internationale. Il n'a pas été le seul à affirmer que toute œuvre de renouveau chrétien doit être basée sur la prière et l'action, animées toutes deux de la charité évangélique ; ou encore que la rechristianisation de la société est une œuvre surnaturelle du Christ agissant par son Eglise. Mais il a eu l'originalité d'affirmer que seule une Eglise « catholique » peut prétendre à être l'Eglise du Christ. Cette conviction, il l'a communiquée à beaucoup de ses coreligionnaires.

Disons tout de suite dans quel sens Söderblom entendit le mot « catholique ». Renchérissant sur le mot « plénitude » (πλήρωμα) dont S. Paul parle dans l'épître aux Ephésiens[2], et que Harnack se plaisait à présenter à ses élèves comme la vraie notion de l' « unité organique de l'Eglise »[3], Söderblom en faisait l'essence même du catholicisme qualifié par lui d'« évangélique ». L'Eglise catholique n'est plus pour lui établie par Jésus-Christ comme *unum ovile, unus Pastor*, mais elle se forme par la fraternelle réunion et corporation des évêques ou chefs des confessions, à laquelle le Christ prête son esprit, en vue d'animer ce corps complet, ce πλήρωμα. « La catholicité ne peut venir

1. Nous reproduisons cet article d'après *Irenikon*, nov.-déc. 1931.
2. *Eph.* I, 22, 23.
3. H. Heiler, *Im Ringen um die Kirche*, Munich, 1931, p. 270 et suiv.; Adolf Harnack, *Seine Stellung zum Katholizismus und Protestantismus*. L'Unité vitale de l'Eglise exige une *complexio oppositorum*, le catholicisme doit être un syncrétisme : voilà l'idée que Söderblom tâche de réaliser, et que Fr. Heiler a développée dans son grand ouvrage : *Der Katholizismus* (Munich, 1923). La réplique à cette théorie est exposée dans Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus* (Düsseldorf, 1927 ; en français : *Le vrai Visage du Catholicisme*, Paris, 1931).

d'en haut, ni du dehors, comme une forme rigide, mais elle doit jaillir de la conscience chrétienne »[1].

Le concours, l'intégration de la chrétienté en Eglise catholique — toujours d'après Söderblom — peut s'obtenir par trois méthodes : la méthode d'absorption (Rome) ; la méthode des concessions et des compromis (*Faith and Order*, Lausanne, 1927) ; la méthode d'action et d'aide mutuelle dans des sentiments de charité, avec l'espoir d'un accord futur sur la doctrine et le gouvernement (*Life and Work*, Stockholm, 1925)[2]. Söderblom rejetait la première méthode, tout en l'admirant ; il jugeait la seconde nécessaire, mais il préférait la troisième, car elle tend à réaliser directement le πλήρωμα de S. Paul.

L'encyclique *Mortalium animos* a, comme on sait, condamné le programme de Stockholm et de Lausanne ; et l'évêque d'Upsal n'a pas caché que le document pontifical était surtout dirigé contre Stockholm[3].

Les idées prônées par *Faith and Order* et par *Life and Work* n'étaient pas pour déplaire aux orthodoxes. Ils ont prêté leur assistance à l'une et l'autre conférence. Mais ont-ils vraiment partagé les idées dont Söderblom fut l'initiateur ? Ont-il admis une unité catholique sans unité de doctrine et de gouvernement ? C'est là ce que nous nous proposons d'examiner, en rapprochant des événements, des documents et des dates, avant, pendant et après le congrès de Stockholm.

I

Premier document. Le 9/22 avril 1919, une mission de l'Eglise

1. N. Söderblom, *Enig Kristendom*, 1919, p. 114. Cité par Fr. Heiler, *Der Katholizismus*. Cfr. N. Söderblom, *Christliche Einheit*, Berlin, 1928, p. 61 : « Quand un jour s'établira une réelle et réciproque compréhension entre les parties évangélique et romaine de l'Eglise, cette compréhension aura lieu dans la patrie du plus grand fils de la nation allemande, qui fut expulsé de la hiérarchie romaine, mais pas de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, dont Dieu seul dispose et dans laquelle le Messie par l'Esprit, la Parole, les sacrements, par une charité témoignée dans le cœur et la vie, non par l'intermédiaire d'un vicaire humain, reste toujours avec nous jusqu'à la fin du monde » et A. Harnack, *Christus praesens*, 1927.

2. N. Söderblom, *Christian Fellowship* or *the United Life and Work of Christendom*, New-York, 1923 (cité par Fr. Heiler, *Evangelische Katholizität*. Munich, 1926). Cfr. Söderblom, *Eine Heilige Katholische Kirche Hochkirche*, 1931, p. 292.

3. Söderblom, *Christliche Einheit*, p. 8.

épiscopalienne d'Amérique composée de quatre évêques, visitait l'Orient et remettait au patriarcat de Constantinople une invitation à se faire représenter à une conférence mondiale *On Faith and Order*. Elle agissait au nom de la Convention fédérale de l'Eglise épiscopalienne d'Amérique[1]. On lisait dans le texte de l'invitation : « Ce n'est qu'une Eglise catholique, supranationale et surnaturelle, une Eglise qui puisse penser et agir comme un seul organisme, qui pourra annoncer l'Evangile du salut universel au monde, dont les différentes parties sont en train de se joindre et de se lier »[2].

Le patriarche de Constantinople, ainsi que les autres patriarches d'Orient auxquels une semblable lettre avait été adressée, étaient priés de désigner des délégués pour participer à une conférence, ayant pour objet « l'étude et la considération, dans l'esprit de charité chrétienne, des points sur lesquels les chrétiens diffèrent à l'égard de la foi, de l'ordre et de la constitution de l'Eglise, aussi bien que des points sur lesquels ils sont d'accord »[3]. Cette conférence supra-catholique n'aurait lieu qu'à Lausanne en 1927.

Le métropolite Dorothée de Brousse, *locum tenens* du patriarche, se trouvant alors en France ou en Angleterre, son représentant, le métropolite Nicolas de Césarée acceptait l'invitation, et écrivait que l'Eglise de Constantinople avait déjà étudié « le problème d'une ligue des différentes Eglises et de leur rapprochement possible, afin qu'avec le bon vouloir de Dieu et son aide, la voie qui conduit à l'union puisse être aplanie à l'avenir ». « Un comité spécial qui a étudié la question, disait le métropolite Nicolas, a déjà préparé ses conclusions. Dès qu'elles auront été soumises au Saint-Synode, nous les soumettrons aux Eglises sœurs[4] ».

Deuxième document. Le 1er janvier 1920, le Saint-Synode de l'Eglise de Constantinople, ayant à sa tête le métropolite Dorothée adressait une encyclique (ἔγκυκλος συνοδική) aux Eglises du Christ du monde entier (ἁπανταχοῦ) : « L'Eglise de Constanti-

1. Fondée à Philadelphie en 1908 sous le vocable : *Federal Council of the Churches of Christ*.
2. *Echos d'Orient*, 1928, p. 219.
3. *Ibid.*, p. 217.
4. *Ibid.*, p. 220.

nople, y était-il dit, n'admet pas que les dissentiments qui séparent les Eglises chrétiennes sur certains points de dogme, soient de nature à provoquer infailliblement l'échec de toute tentative qui aurait pour but l'établissement d'une société plus étroite entre les diverses confessions. Pénétrée au contraire des avantages qu'un pareil rapprochement conférerait à chacune des Eglises particulières et au corps chrétien en général, elle juge en outre que l'heure présente serait favorable à un échange de vues sur cette importante question, dont la solution pourra peut-être, avec l'assistance divine, préparer la voie à l'union définitive des chrétiens dans l'avenir »[1].

Les conclusions de cette encyclique sont nettement en régression sur la méthode d'union préconisée dans le premier document (*Faith and Order*) ; elles concèdent seulement la mise à l'étude d'une coopération, ce qui répond mieux, on s'en aperçoit, à la méthode de *Life and Work.* Tâchons de déterminer l'origine de cette encyclique, ainsi que la cause de cette attitude du patriarcat de Constantinople.

Entre les deux documents ci-dessus mentionnés (1919 et 1920), s'était tenue à Wassenaer, près de La Haye, une réunion de l'« Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises »[2], où fut décidée la convocation d'une Conférence œcuménique *On Life and Work* — idée chère à Söderblom lui-même et M. C. Macfarland, secrétaire général de la Convention fédérale, promoteur de la conférence mondiale de *Faith and Order*[3]. Les leaders des deux mouvements se trouvaient ainsi réunis en un même comité et les deux idées, étant du même coup rapprochées, faisaient dès lors l'objet d'un intérêt commun.

Peut-être M. Macfarland eut-il l'occasion de rencontrer à Paris ou à Londres le métropolite Dorothée en voyage au cours de l'année 1919, et réussit-il à le gagner à la méthode unioniste plus tempérée de la collaboration par *Life and Work.* Il est pos-

1. *Id.*, p. 462.

2. Fondée à Constance le 2 août 1914 sous le vocable : *Word Alliance for promoting international Friendship through the Churches.*

3. Le projet de *Faith and Order* est le plus ancien en date ; c'est cependant *Life and Work* qui sera réalisé le premier. M. Macfarland rallié aux vues de Söderblom aidera puissamment à lancer le mouvement de Stockholm. M. Macfarland, originaire de Boston, né en 1866 d'un père suédois, du même âge que Söderblom, est un homme actif et entreprenant. Forcé à 12 ans de gagner sa vie, à 21 ans candidat aux élections,

sible aussi qu'un autre collaborateur de Söderblom, le pasteur H. Neander — surnommé l'ange de la Sibérie pour son ministère auprès des prisonniers durant la guerre— qui jouait le rôle de trait d'union entre les confessions religieuses, se soit rendu à Constantinople. On ignore ici le jeu des influences. Toujours est-il que, dans un opuscule qu'il publia, Neander fait grand état de l'encyclique du 1er janvier[1]. Quoi qu'il en soit d'un contact personnel quelconque pour obtenir l'adhésion du patriarcat, la réserve de l'encyclique est remarquable : « Nous nous bornons à rechercher pour le moment les moyens de rendre moins malaisée une simple prise de contact » ; elle suggérait des réunions de théologiens, des possibiltés d'accès aux écoles théologiques, et prévoyait des congrès panchrétiens pour l'étude des questions d'intérêt général ainsi que l'examen impartial des controverses dogmatiques, et l'adoption, de préférence, pour leur exposition dans les traités de théologie, du point de vue historique[2]. Elle recommandait en somme l'une et l'autre méthode d'union.

Or, Söderblom, de son côté, avait déjà pris position, tout juste dans l'intervalle des deux lettres patriarcales. Il lui avait fallu, certes, de l'audace pour écrire, en avril 1919, dans la revue *Die Eiche*, organe de l'Alliance mondiale, un article intitulé : « Le devoir de l'Eglise ; l'amitié internationale pour une catholicité évangélique ». Le mot « catholicité » était de nature à impressionner défavorablement les protestants. On imagine l'effet que produirait dans le monde catholique un article signé d'un de nos évêques, et portant comme titre : « L'amitié internationale par un protestantisme évangélique »... L'article de Söderblom contenait les affirmations suivantes : « L'Eglise catholique comprend trois parties principales : la partie orthodoxe catholique, la partie romaine catholique, la partie évangélique catholique »... « L'unité (de la chrétienté) doit s'exprimer extérieurement sans

sportman, très mêlé aux mouvements religieux, il devint clergyman à 31 ans, et est secrétaire de la Convention Générale depuis 1912. Cfr. A. Deissmann, *Die Stockholmer Bewegung*, Berlin, 1927, p. 34 suiv.

1. Herman Neander, *Orientens Kyrkor och den ekumeniska tanken*, Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.

2. *Echos d'Orient*, 1921, p. 462 sq. Les conférences du métropolite Meletios Metaxakis à New-York en 1925 avec les protestants américains ne semblent pas avoir touché des questions de principe. « Tout ce qu'on peut faire pour le moment, c'est de témoigner des sympathies mutuelles basées sur la charité chrétienne. » *Id.*, 1920, p. 453.

attendre la communauté de croyance et d'organisation ecclésiastique... La chrétienté entière a besoin d'un organisme qui serait son porte-parole... un *Œcumenical councile*, un *Œkumenischer Kirchenrat*, représentatif de la chrétienté entière... Celui-ci ne serait pas revêtu d'une autorité extérieure, mais aurait à acquérir de l'influence dans la mesure où il pourrait intervenir avec une autorité spirituelle. Il n'aurait pas à parler *ex cathedra*, mais du fond de la conscience chrétienne »[1].

II

Examinons à présent le volumineux recueil des Actes de la Conférence de Stockholm *Life and Work* du 19 au 31 août 1925[2]. Pour donner à cete conférence un véritable caractère d'universalité, il y fallait une délégation, sinon officielle, du moins officieuse de Rome et de l'Orient. Söderblom décida, malgré l'opposition des délégués protestants, que l'on adresserait une invitation à Rome. Cette démarche obtint un refus[3].

L'adhésion des Eglises d'Orient ne fut acquise que vers avril 1921. Et le comité organisateur forma, à côté des groupes protestants de l'Europe, de l'Empire britannique et de l'Amérique, un quatrième groupe pour les orientaux. On accorda respectivevent en 1924 à ces quatre groupes, 175, 135, 150 et 88 délégués. Cette même année 1924, plus d'un an donc avant la réunion du Congrès, le secrétaire général, Dr Aktinson, accompagné du secrétaire du comité organisateur, Dr Alexandre Ramsay, d'une part, et le Pasteur Neander de l'autre, se rendirent de nouveau en Orient pour obtenir une imposante représentation.

Au cours de son voyage, le pasteur Neander assista à une réunion tenue les 22 et 23 septembre 1924 à Sinaïa (Roumanie), sous la présidence du patriarche orthodoxe Miron Christea, avec le concours de théologiens délégués par Constantinople, Athènes, la Bulgarie, la Yougoslavie, l'Albanie... La question d'un catholicisme orthodoxe y fut soulevée et discutée[4]. A Stockholm pourtant, on ne l'agita point, et il est remarquable dans les Actes du

1. *Die Eiche*, 1919, p. 129 sq., cité par F. Heiler, *Evangelischer Katholizismus*, p. 161 sq.
2. A. Deissmann, *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, amtlicher deutscher Bericht*. Berlin, 1926.
3. N. Söderblom, *Christliche Einheit*, p. 7.
4. H. Neander, *op. cit.*, p. 109.

congrès, les mots « œcuménique » et « catholique » ne se rencontrent pas, mais que c'est l'expression « Eglise du Christ » qui est continuellement adoptée.

La présidence du congrès de Stockholm fut confiée à l'archevêque de Cantorbery, au patriarche de Constantinople, à l'archevêque d'Upsal et au chef de l'Eglise épiscopale d'Amérique. Outre le patriarcat de Constantinople, étaient représentés les patriarcats d'Alexandre, d'Antioche, de Jérusalem, de Russie, de Bucarest, l'archevêque de Chypre, les métropolites d'Athènes, de Sofia, de Moldavie. La délégation orthodoxe avait à sa tête le patriarche d'Alexandrie, Photios, et l'archevêque de Thyatire, Germanos, représentant du patriarche œcuménique Basile III.

Assuré de la collaboration des Eglises orthodoxes, le primat de Suède voyait désormais dans la conférence de Stockholm un « nouveau Nicée ». « Il y a seize cents ans, environ, disait-il, se tint le concile de Nicée pour la Dogmatique. Il a formulé une profession de foi pour tous les siècles à venir. Aujourd'hui il nous faut un Nicée pour l'Ethique, pour le christianisme pratique »[1]. Les prélats orthodoxes ne voyaient pas les choses de si haut. Le patriarche d'Alexandrie Photios, résumant à la fin du congrès ses impressions, dira qu'il « a conscience d'avoir travaillé pour le bien-être de l'humanité chrétienne dans cette collaboration où la liberté du Christ nous unit »[2]. Le patriarche de Constantinople Basile III, adressant une lettre à l'archevêque d'Upsal lors de l'ouverture du Congrès, écrivait à la date du 11 août 1925 : « Nous remercions vivement votre Eminence pour l'attention qu'Elle témoigne à Notre faible collaboration en vue du succès de l'œuvre sainte de l'Eglise du Christ... Profondément persuadé de la valeur de ces communs efforts panchrétiens, Nous adressons à Dieu une instante prière afin qu'Il daigne accorder bénédiction et prospérité à l'œuvre des panchrétiens »[3].

Il est incontestable cependant que tous les assistants à Stock-

1 *Die Eiche*, 1924, p. 585, cité par PRIBILLA, *Um Kirchliche Einheit*. Fribourg-en-Br., 1929, p. 52.

2. A. DEISSMANN, *op. cit.*, p. 738, sq.

3. A. DEISSMANN, *op. cit.*, p. 165. L'emploi de l'épithète panchrétien (le mot allemand est *Panchristian*) est à remarquer. Söderblom s'est demandé quelle était l'origine de ce mot de l'Encyclique *Mortalium animos* (*Christ. Einheit*, p. 12).

holm ont été sous le charme d'une atmosphère de solidarité religieuse. Le patriache Photios, vénérable vieillard, s'en est fait l'interprète dans l'allocution qu'il adressa le vendredi 21 août aux fidèles réunis à l'église Sainte-Claire : « Ce sanctuaire, cette heure solennelle où des chrétiens de tous les peuples et de toutes les nations sont réunis, ressemble, me paraît-il, à ce moment saint entre tous, dans les fastes des Eglises chrétiennes, où les foules réunies parlaient en différentes langues et où tous se comprenaient »[1].

Le message final du congrès universel à la chrétienté s'est fait l'écho de cette impression : « Nous sommes remplis de la plus profonde gratitude à l'idée que, malgré des différences de point de vue très marquées, nous ayons pu nous communiquer sur tant de questions difficiles notre propre opinion, en prenant cependant en considération l'opinion des autres avec une sincérité et un amour mutuel tel que seul l'Esprit de Dieu peut le donner. Lorsque nous récitions ensemble, chacun dans sa langue, l'Oraison dominicale, alors nous jouissions de notre commune foi et nous ressentions, comme jamais auparavant, la véritable unité de l'Eglise du Christ »[2].

L'intercommunion avait été exclue. Aussi, le dimanche 23 août, la célébration des services et des offices religieux des différentes confessions eut lieu séparément dans les différentes églises de Stockholm, sans qu'aucun de ces services ne fût rendu officiel. Mais l'ouverture et la clôture du congrès furent cependant deux cérémonies religieuses officielles, auxquelles tous les membres assistaient, et qui étaient destinées à témoigner l'unité des chrétiens.

La cérémonie de clôture eut lieu à la cathédrale d'Upsal, où les congressistes, au nombre de deux mille, s'étaient rendus par train spécial. Elle est intitulée au rapport « grand'messe », quoiqu'il n'y eût aucun sacrifice eucharistique, ni aucune prière d'usage à la consécration et à la communion, mais seulement des prières empruntées à la messe et adaptées aux circonstances. Après la lecture de l'Evangile du septième dimanche après la

1 Cette allocution aura été résumée de mémoire. Le patriarche aura dit évidemment, en conformité avec l'Ecriture, que « chacun des assistants entendait dans sa langue parler les Apôtres ». *Acy.* II, 6.
2. A. Deissmann, *op. cit.*, p. 683.

Pentecôte, le patriarche Photios, « officiant comme liturge »[4], lut en grec devant cette imposante assemblée le symbole de Nicée, en proclama la foi en « une Eglise, sainte, catholique et apostolique ». Après lui, l'archevêque Söderblom prononça l'allocution sur la guérison du sourd-muet par l'« Ephpheta » : « La première chose à faire, disait-il, en qualité de chrétien, de membre et de serviteur du Christ, c'est de reconnaître notre surdité endurcie et notre mutisme bavard. La seconde sera que la chrétienté montre son unité au monde à la suite du Maître. Sinon, le monde ne croira pas à la parole de Jean, qu'*Il est venu au nom de Dieu ;* et par la séparation, par le silence de la chrétienté, la mission rédemptrice restera vaine »[2]. Ayant auparavant commenté ces paroles : *Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je me trouve au milieu d'eux*, Söderblom avait dit : « Deux sont réunis ici, Jean, l'apôtre de l'intimité et de la contemplation, qui avait appris sur la poitrine du Seigneur ce que signifie *aimez-vous les uns les autres ;* Paul, le grand apôtre du Messie, qui témoigne : « J'ai travaillé plus que tous les autres, non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est en moi » ; la foi était agissante par la charité. Le troisième apôtre, Pierre, le porte-parole du collège des disciples, tarde encore. La chrétienté paraît séparée. Le Christ est un. La séparation n'est pas selon ses vues. Quand la chrétienté, unie dans la vie active, se rassemble autour du Messie, il est au milieu de nous irrésistiblement par la toute puissance de l'Amour »[3].

Plus sereines furent les paroles du patriarche Photios au soir du vendredi 21 août dans l'église Sainte-Claire : « Il n'y a qu'une langue, l'amour de Jésus. Il n'y a qu'un acte, l'amour de Jésus. Conduis-nous dans ton amour, Seigneur, afin que nous puissions travailler en ce monde tant qu'il fait jour, et puis, à la veillée sainte, entrer dans la gloire. Amen »[4]. Ces paroles furent comme le *Nunc dimittis*, le testament spirituel du prélat octogénaire. Le recueil des Actes de la Conférence de Stockholm, édité par les soins du professeur Deissmann, porte en effet la dédicace suivante : « A la pieuse et reconnaissante mémoire du bienheureux patriarche d'Alexandrie Photios, l'héritier des tra-

1. *Ibid.*, p. 722.
2. *Ibid.*, p. 731.
3. *Ibid.*, p. 729.
4. *Ibid.*, p. 247.

ditions saintes de l'Eglise de Jésus-Christ à travers deux siècles, le confesseur dont l'âge commandait le respect, qui a uni Stockholm à Nicée, qui, après avoir accompli sa tâche œcuménique, s'éteignait dans la ville de Zwingle (Zurich) le 5 septembre 1925, et obtint la grâce de nous précéder dans l'Eternité ». Cet événement arrivait six jours après la fin du Congrès.

III

On chercherait en vain dans les paroles et l'attitude des orthodoxes de Stockholm la moindre concession au principe de la « catholicité évangélique ». Cette attitude, ils l'ont accentuée à Lausanne, en se séparant des Eglises protestantes pour rester fidèles aux dogmes des sept premiers conciles[1]. Cette attitude, ils l'affirment dans la prudence avec laquelle ils conduisent, depuis Lausanne, les pourparlers concernant la reconnaissance des ordinations anglicanes.

D'autre part, l'hommage des protestants à la mémoire du patriarche d'Alexandrie témoigne d'un attachement sincère à l'Eglise d'Orient, qui a conservé, pensent-ils, le mystère de l'unité catholique. Cet amour de l'unité catholique, personne de nos contemporains ne l'a ressenti aussi vivement que Söderblom, et personne aussi n'a ressenti plus douloureusement que lui la condamnation[2] de son idéal d'union par le Pape Pie XI. Cette condamnation pourtant n'atteignait nullement la personne du prélat ni son zèle apostolique, mais seulement l'idée qu'il défendait.

Si franche que soit la disposition à ne point absorber, mais à admettre les légitimes libertés, il n'était hélas ! pas possible de collaborer à un acte qui, par le principe dont il s'inspirait ouvertement, tendait à altérer l'idée essentielle de « catholicité » et la constitution divine de l'Eglise, gardienne de la révélation. Le métropolite de Thyatire l'a fort bien dit à Stockholm :

« C'est notre devoir de cultiver et de développer cette idée d'une unité plus vaste ; que, tandis que chaque Eglise forme

1. Cfr. entres autres Janin, *Les orthodoxes et l'encyclique « Mortalium animos »*, dans *Echos d'Orient*, 1929, p. 92 et 316.
2. *Hochkirche*, 1931, p. 309.

un corps, elle soit en même temps membre d'un corps plus grand, où tous ces membres forment le corps unique de Notre Seigneur »[1]. De même donc que les fidèles en communion avec leur évêque, leur chef en vertu d'une institution divine, forment un tout spirituel, ainsi tous les chrétiens et leurs chefs, en communion avec un chef suprême, forment le corps entier de l'Eglise.

Mais cette incorporation « à une tête », pour employer l'expression même du métropolite de Thyatire, n'est pas « libre ». Le Christ a donné un chef à son Eglise, nous le vénérons sous le nom de Saint-Père, car il a reçu seul le pouvoir et la grâce de réaliser l'unité catholique, « l'Unité que le Christ lui-même, après avoir versé son sang, a établie sur une pierre, sur un fondement unique »[2].

Dom Th. Belpaire.

1. Deissmann, *l. c.*, p. 609.
2. Card. Gasparri, au secrétaire de *Faith and Order*, 7 avril 1915, cité par Pribilla, *l. c.*, p. 318.

CHRONIQUES

Chronique de Théologie Dogmatique

1. J. Lahitton, *Theologiae dogmaticae theses.* Tomus I, 476 p., in-8° écu, 25 fr. — Tomus II, 504 p., in-8° écu, 25 fr. Paris, Beauchesne.
2. Ed. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*, Tomus III. *De Sacramentis et de Novissimis.* Paris, Lethielleux, 932 pages in-8°, 60 fr., franco 65.
3. Fr. V. Breton, O. F. M., *La Trinité*, Bloud et Gay. B.C.S.R., 240 pages.
4. D'Alès, S. J., *Le dogme d'Ephèse*, 313 pages, Beauchesne.
5. J. Rivière, *Questions mariales d'actualité*, Paris, Revue des Sciences Religieuses, 26 pages.
6. J. Rivière, *Contribution au Cur Deus homo de S. Augustin*, 15 pages, Miscellannea Agostiniana (Rome).
7. Théop. Spacil, S. J., *De Sacra Infirmorum Unctione*, Rome, Institut des Etudes Orientales, 260 pages in-8°.
8. P. Théotime de Saint-Just, O. M. C., *La Royauté sociale de N. S. Jésus-Christ*, d'après le Cardinal Pie et les plus récents documents pontificaux, 3e éd., 520 pages, in-8°. E. Vitte, Paris et Lyon, 25 fr.
9. H. Riondel, S. J., *La vie de Foi*, in-12, 366 p., Lethielleux, Paris.
10. E. Cuttaz, *Le Juste*, in-8°, 368 p., de Gigord, Paris.

La chronique de théologie dogmatique pour le premier semestre de 1932 renferme les ouvrages les plus divers par leurs origines dominicaine, franciscaine, jésuite ou même séculière, par leurs dimensions matérielles, par leur densité, et surtout par le genre littéraire dont ils relèvent et l'objet dont ils traitent. Il y a des manuels, cours ou parties de cours ; il y a des monographies spéculatives, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne servent à rien dans la pratique : il y a enfin, des études qui sans cesser d'entrer

profondément dans le dogme, paraissent surtout viser à l'action, action sociale ou vie individuelle. D'où les trois parties que comporte la chronique.

I

Les manuels sont au nombre de deux : il y a le commencement et toute la première moitié, deux volumes sur quatre, du cours tout à fait nouveau de M. Lahitton, et la finale, le troisième et dernier volume du cours du R. P. Hugon.

1. — Le cours de M. Lahitton, ou plus exactement pour parler comme lui, son recueil de thèses de théologie dogmatique, ne saurait passer inaperçu. Le cours complet aura quatre volumes, un pour chacune des quatre années d'études théologiques prévues par le code canonique pour les grands séminaires. Les deux premiers viennent de paraître simultanément. Ils renferment avec toute la dogmatique générale en quatre traités, les premiers traités de dogmatique spéciale : De Deo uno, trino, creante, elevante, de lapsu hominis, de Verbo Incarnato, en somme près de mille pages petit in-8° écu.

Pour parler tout d'abord du fond, nous retiendrons et pour l'en féliciter sans réserve, l'idée très nette que l'auteur veut donner de la dogmatique générale, et de la dogmatique spéciale, de l'une comme de l'autre Dieu est l'objet. Dieu dans son action *révélatrice*, c'est la dogmatique générale. Dieu *dévoilé* par les révélations qu'il fait de lui-même, c'est la dogmatique spéciale. Dans sa dogmatique *générale*, contrairement à ce que l'on fait le plus souvent, il introduit et avec raison quatre traités : la Révélation, l'Eglise, l'Acte de foi, les lieux théologiques. Et de fait, l'acte de foi qui porte sur tous les dogmes, sur toutes les vérité révélées, appartient bien à la dogmatique générale. Révélation et acte de foi sont corrélatifs. La révélation c'est l'acte de Dieu, et l'acte de foi notre réaction à son égard. La révélation c'est l'avance que Dieu nous fait et l'acte de foi la réponse que nous y donnons. Il a donc raison d'étudier l'un et l'autre dans la dogmatique générale et même avant les lieux théologiques qui nous indiquent où et comment découvrir chacune des vérités qu'atteint l'acte de foi. Le traité des lieux théologiques : dernier de la dogmatique générale est en même temps la méthodologie

de la dogmatique spéciale. Je crois, pour mon compte, qu'il eût été mieux encore de placer dès le début l'étude de l'acte de foi, avant même les deux traités qui forment l'apologétique. Cette dernière est la justification de l'acte de foi tel qu'il se fait dans l'Eglise romaine. Avant de le justifier lui, et ses prétentions à s'imposer, n'est-il pas normal de savoir ce qu'il prétend être, ce qu'il est d'après l'Eglise. Fixé sur ce point, on le justifiera, on justifiera ses prétentions, dans les traités de la Révélation et de l'Eglise, et l'on apprendra du traité des lieux théologiques où et comment lui procurer les vérités auxquelles il adhère.

Le premier traité, le *De Vera religione*, est vraiment trop maigre. Les preuves de la mission divine de Jésus-Christ manquent d'ampleur. Certaines des notions capitales nécessaires à cette démonstration, comme celles de révélation et de miracle, pourraient être plus approfondies et surtout présentées davantage en fonction des erreurs ou idées contemporaines. Plusieurs de ces idées, celles de Blondel par exemple sont insuffisamment et par voie de conséquences inexactement exposées. Le traité de l'Eglise est trop ramené à l'exposé de la vieille et difficile preuve par les quatre notes telles qu'on les présentait avant Dechamps et ceux qui l'ont suivi, avant les études historiques de Michiels, Batiffol, etc... Les deux autres traités de la dogmatique générale ne sont pas non plus sans lacunes. Par exemple, la valeur des définitions de l'Eglise sur l'objet direct ou indirect, les conditions de l'infaillibité, ses organes, la question si actuelle de la définibilité, des conclusions théologiques, ne sont pas traitées avec tout le relief et tout le développement que la matière comporte. Elles me paraissent presque escamotées. Elles auraient pourtant droit à une bonne place dans la dogmatique générale et l'on aurait tort de les réserver pour l'autre traité de l'Eglise qui viendra dans le III[e] volume *De Ecclesia sponsa Christi.*

Pour le fond, la dogmatique *spéciale*, du moins la partie qui se trouve à la fin du premier volume, et dans tout le deuxième, me paraît supérieure à la fondamentale. Sur ces matières, l'auteur, suivant une parole dont il se sert, mais pour ne pas en faire son programme, est plus à la page, sans faire d'excès. La doctrine est riche, sûre, et sur les points importants assez approfondie. Elle n'est pas trop systématique. Sur certains points il sait garder une sage indépendance vis-à-vis de l'école thomiste

qu'il suit le plus souvent : telle spécialement sa thèse sur le motif formel de l'Incarnation, sur la transmission du péché originel. Ce qu'il intitule thèse 44e et qui n'a rien d'une thèse, et qui par la méthode tranche sur toutes ses thèses, est un exposé précis de la controverse entre thomistes et molinistes. Cette étude renferme des conseils pratiques vraiment sages, et qui manquent dans beaucoup d'autres manuels.

Plus d'une thèse du traité de l'Incarnation implique la divinité de Jésus-Christ. Cependant cette thèse même de la divinité de N.-S. n'est pas traitée *ex-professo*. C'est la plus grave lacune du volume.

En somme, pour ce qui est du fond, dans les deux premiers volumes, les seuls présentés aujourd'hui, les qualités de solidité, de sûreté, de précision, l'emportent sur les réserves que nous avons faites et lacunes que nous avons signalées.

Mais le livre est personnel, surtout par *forme*, et les innovations nombreuses et importantes sur ce point ne paraissent pas toutes également heureuses. La méthode dans l'ensemble est trop factice, conçue et voulue d'avance, et imposée à toutes les thèses, en dépit des matières traitées qui sont diverses et ne se prêtent pas toutes à être tréfilées dans un même laminoir. C'est cet amour exagéré de la symétrie qui nous vaut une division de chacun des volumes en cinquante thèses réparties elles-mêmes en deux series de vingt-cinq. Chacune des séries est l'objet d'un des semestres de l'année scolaire. Le même amour de la symétrie tout *à priori* explique la précaution prise à la fin de chacun des volumes de signaler à part vingt-cinq des cinquante thèses, douze d'un semestre, treize de l'autre, et qui feront l'objet de l'examen canonique pour une année. Tout cet *a priori* s'excuse à la rigueur. Mais, c'est un véritable abus de la symétrie de vouloir pour chacune des thèses suivre absolument toujours le même plan quelle que soit la matière. La thèse commence toujours par des *Praenotanda*, qui sauf une fois, si je ne me trompe thèse 75e, sont toujours au nombre de cinq : 1° *objectum thesis*, 2° *locus et nexus*, 3° *explicatio terminorum*, 4° *sensus completus*, 5° *adversarii*. Souvent sur les deux premiers points, quelquefois même sur le troisième, il n'y a rien à dire, et l'on se trouve en face d'un renvoi au prologue ou à l'énoncé même de la thèse. Après ces *Proenotanda*, qui donnent

souvent lieu, dans le 3e et 4e points, à d'intéressants exposés de scholastique, viennent les arguments, toujours divisés de même façon : en premier lieu l'argument suprême ou décisif tiré de l'autorité de l'Eglise enseignante, puis ensuite, en bloc, tous les autres arguments, en fait arguments scripturaires et de raison, jamais d'argument tiré des Pères. Tolérable en dogmatique proprement dite (et réserve faite pour l'omission de tout argument patristique) cette présentation qui met à juste titre en relief l'argument d'autorité, répugne complètement en apologétique. Cette science, l'auteur lui-même le reconnaît, est une science rationnelle. C'est, suivant la matière des thèses, à l'argument de raison ou à l'argument d'histoire de tenir la première place ; l'autorité de l'Eglise n'y devrait venir que comme confirmatur.

Enfin, après les arguments indiqués plutôt que vraiment construits quelques pages en français et en petits caractères, toujours sous le même titre latin : *cœlestia*, terminent la thèse. Ce sont des exhortations et confidences de l'auteur à son Théophane, ou des citations de Pères ou d'auteurs spirituels. En somme bon recueil de morceaux choisis ou de conseils pour la piété et la prédication. Ces pages du ciel reposent le cœur et l'esprit des abus faits par ailleurs d'une méthode trop uniformément scholastique. On y voit le directeur spirituel venir au secours du professeur. Il y a de fort belles pages ; il y en a aussi de très instructives, même au point de vue strictement théologique. Dans ces « cœlestia » qui occupent bien le quart du volume, la méthode de l'auteur, débarrassée de la gangue à laquelle par ailleurs il s'est astreint, garde toute sa liberté, toute sa spontanéité, tout ce qui fait le charme d'une lecture.

Défaut de la méthode encore : toutes les thèses paraissent sur le même plan. La valeur théologique est indiquée pour chacune (sauf la 75e) seulement au cours de l'argument d'autorité. Il y a des recherches à faire pour la découvrir. L'usage de mettre tout à côté de la thèse une note théologique eût été bon à conserver. Et à l'appui de cette note théologique plutôt forcée, il arrive à l'auteur d'alléguer des textes dont la discussion n'arriverait pas toujours à justifier la note à l'appui de laquelle ils sont apportés : textes d'Encycliques, textes du *Syllabus*, réponses de la Commission Biblique, d'autres encore, généralement sans contexte.

Quand les couvertures de la *Revue apologétique* annoncèrent que paraîtrait un cours de Théologie dogmatique de M. J. Lahitton, ceux qui n'avaient pas oublié son livre sur la vocation qui fit du bruit et aussi du bien, se mirent à espérer qu'enfin nous aurions du neuf, et que le cours annoncé ne serait pas tout à fait comme les autres, comme ceux que les revues recommandent de temps en temps, et qui toujours se ressemblent beaucoup, même quand il y a quelques divergences à signaler dans les thèses, les tendances ou les méthodes. Et de fait le cours de M. Lahitton sort du déjà vu. D'abord, ce que j'appelle « un cours » n'est pas et ne prétend pas être un cours. « Theses ». C'est un recueil de thèses ou vue d'un cours que fera le professeur qui voudra bien l'utiliser. C'est une série de canevas à l'usage de qui voudra faire un cours. Le maître peut s'en servir, peut y prendre beaucoup ; son travail n'est pas fait. Ce n'est pas un livre à lire en classe ou à faire réciter. C'est un recueil de notes méthodiquement présentées en vue d'un cours à faire. L'élève aussi peut s'en servir pour préparer ses classes et ses examens. Pour lui suffire le livre devra avoir été par lui plus ou moins richement gonflé de pages intercalaires manuscrites, pleines de notes personnelles sur les preuves d'Ecriture vérifiées et replacées dans leur contexte, sur les textes conciliaires expliqués par l'histoire et sur tout ce que, en classe, le professeur aura dû ajouter ou substituer.

Les livres de M. Lahitton permettent de retrouver rapidement ce qu'il faut croire ou savoir sur les différents mystères. Elles ne donnent pas assez les raisons d'y croire. Si, comme c'est vrai, M. Lahitton fait du neuf, et sort des voies battues, il ne faut pas en conclure qu'il réalise toujours un progrès ou même qu'il y ait moins d'inconvénients que d'avantages à suivre la voie dans laquelle il voudrait après lui voir s'engager son Théophane. Pour son manuel beaucoup plus que pour les autres déjà connus, le succès près des élèves resterait trop subordonné à la valeur professionnelle du maître qui le mettrait entre leurs mains. Et c'est toujours regrettable qu'un instrument de travail n'ait de valeur que par l'ouvrier qui s'en sert.

2. — Les deux volumes de M. Lahitton sont les premiers d'un ouvrage qui est à sa première édition. Celui du P. Hugon est

le troisième et dernier d'un cours édité aujourd'hui pour la neuvième fois. Il ne serait pas à propos d'en parler aussi longuement.

Les traités dogmatiques du P. Hugon commencèrent à paraître en 1920. Ils se divisèrent d'abord en quatre volumes. Dès 1921 un cinquième vint s'y adjoindre intitulé supplément. Il contenait neuf traités disparates que l'édition de 1920 avait écartés pour des raisons d'ordre pratique.

Dès 1924, l'ouvrage a été donné au public en trois volumes, les traités disparates de 1921 ayant repris à côté des autres la place logique qui leur convenait. Le volume d'aujourd'hui est le troisième et dernier de la IXe édition, revu, corrigé et amendé par le R. P. Mourau, O. P., à la demande de l'auteur. Les cinq volumes de la première édition, et les trois de la neuvième, arrivent sensiblement au même chiffre total de pages. C'est substantiellement le même ouvrage avec des retouches accidentelles. Le IIIe volume renferme neuf traités : traité des Sacrements en général, traités de chacun des Sacrements, traité des Fins dernières. Si l'on compare les traités d'aujourd'hui avec ceux de la première édition, on verra que pour huit sur neuf, c'est absolument la même division en questions et articles. Dans le seul traité de l'Eucharistie, un seul des articles a été dédoublé, un de ceux qui donnent les preuves de la présence réelle. En somme c'est le même ouvrage qui se corrige et se perfectionne sans bouleversements, ni vraies transformations. Le manuel, et l'on ne saurait s'en plaindre, diffère en cela de certains autres où deux éditions immédiatement successives sont presque aussi dissemblables que des ouvrages d'auteurs différents.

L'information est abondante, la phrase claire ; la scholastique l'emporte sur la positive ; la doctrine est toujours celle de S. Thomas ou de l'école thomiste. Pas de vues bien personnelles de l auteur qui disparaît devant le maître et l'école. Sur la matière de la Confirmation et de l'Ordre, sur le caractère sacramentel des ordres mineurs, sur l'essence du Sacrifice de la Messe il reste toujours strictement thomiste. Le traité des Sacrements en général précède évidemment les sept autres comme dans la Somme. La notion des Sacrements paraît donc donnée *a priori*. Elle le paraît d'autant plus que l'essence des Sacrements est étudiée avant leur existence et leur institution. On apprend donc ce qu'est un

Sacrement avant de savoir si Jésus-Christ en a institué et ce qu'il a voulu faire en les instituant. Au moins pour chacun des Sept, l'ordre inverse a été suivi et cela vaut mieux. L'on apprend de J.-C. lui-même l'idée qu'à sa suite il faut se faire de chacun d'eux. Quelques remarques seulement sur certains détails de la récente édition. J'ai particulièrement goûté (p. 666) ce qui est dit, à la suite du Cardinal Lépicier, de l'habitude qui tend à s'introduire d'administrer l'Extrême-Onction, même à des morts, sous prétexte que l'âme ne quitte pas complètement le corps immédiatement après le dernier soupir. Cette page me paraît beaucoup plus sensée et plus traditionnelle que ce que tout le monde a pu lire ces dernières années dans certaines revues de chez nous. Je goûte beaucoup moins les trois demi-pages (p. 467 et 468) consacrées à exposer et réfuter les théories sur la Messe du R. P. de la Taille et de M. Lepin. C'est aussi bref que péremptoire : « Non videtur salvari notio sacrificii veri et doctrina tridentina ». Moins sérieuse encore, la réponse (p. 301) à la question de savoir si à la consécration l'eau du calice se change en vin avant de se changer au sang du Christ. Vraiment toute son argumentation n'est qu'une querelle de mots, et l'on peut regretter qu'elle n'ait pas été supprimée. Le dernier traité des Fins dernières m'a, en somme, plus satisfait. Il est bien informé. Il fait connaître avec assez de clarté les opinions soutenues ou hypothèses émises par des Catholiques ou des hétérodoxes sur le sort des défunts et leurs différentes catégories. C'est l'un des points où l'imagination chrétienne ou non s'est donné le plus libre cours, parce que celui où la curiosité humaine le plus volontiers se pose des questions et ne se résigne pas facilement à ignorer, dût le cœur et la folle du logis, à défaut de la raison et de la foi, fournir toute la réponse. Toutes ces hypothèses, l'auteur les écarte la plupart du temps seulement pour des raisons d'autorité que l'on peut ne pas toujours trouver péremptoires. Qu'un livre ait été blâmé ou censuré n'est pas toujours une raison suffisante de dire faux tout ce qu'il soutient. A côté de ces doctrines qu'il rejette, l'auteur en présente d'autres qu'il tolère, sans les faire siennes et qui cherchent à répondre à des questions que la stricte doctrine de l'Eglise n'a pas toujours envisagées. Ce petit traité, enfin, satisfait encore, parce que beaucoup plus que dans la théologie sacramentaire l'auteur paraît indé-

pendant de toute école. Le thomisme n'ayant sur ces questions qu'un tout petit nombre de doctrines à lui.

En somme, si l'on en juge par ce IIIe volume, le Cours du R. P. Hugon n'est ni trop rébarbatif dans la forme, ni trop profond, ni téméraire, ni sujet à de trop rapides changements. Il rassurera pleinement ceux qui le possèdent. Il peut être un instrument de travail facile à manier et que l'on garde en toute sûreté. Peut-être pourtant, pour la partie sacramentaire peut-il paraître trop exclusif et montrer trop la doctrine de Trente à travers celle de l'école thomiste.

II

Les monographies spéculatives, didactiques ou historiques sur des points particuliers du dogme touchent, les premières du moins, à des dogmes essentiels, les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. La dernière se confine dans le Sacrement de l'Extrême-Onction.

3. — Sur la Trinité nous n'avons qu'un tout petit volume, celui du Père V. M. Breton, O. F. M., dans la Bibliothèque catholique des sciences religieuses. C'est un tout petit volume, mais des meilleurs et des plus denses. Il en vaut plus d'un gros. C'est à plusieurs points de vue, dans certaines de ses parties du moins, un modèle du genre. Pour la dernière partie, peut-être ne donne-t-il pas tout ce que le sous-titre promet : Histoire, doctrine, piété.

La *première partie* est l'*histoire* de la révélation du mystère, excellent traité de théologie positive. Il est divisé en trois chapitres : le mystère de la Trinité révélé aux Apôtres par Jésus. — Le mystère de la Trinité communiqué par les Apôtres aux hommes. — Le mystère de la Trinité reçu et enseigné par l'Eglise (les Pères et les Symboles). Les textes et définitions conciliaires qui synthétisent et précisent cet enseignement ne figurent pas dans cette première partie ; l'auteur en a fait le vestibule de la seconde. L'on ne saurait ni dire ni penser trop de bien de cette première partie. Chacun des chapitres donne bien ce qu'il promet. Les textes sont clairement et honnêtement expliqués. La preuve positive est loyalement exposée. Nous restons bien en face du révélé, et nous voyons que c'est vraiment révélé et que les textes n'ont pas été forcés. Nous voyons que les Pères ne font qu'expliciter

et synthétiser les dires des Apôtres et que les Apôtres eux-mêmes répètent ce qu'ils ont appris du Maître.

L'amour de la symétrie et plus encore probablement le désir d'honorer l'ineffable Trinité ont poussé l'auteur à subdiviser en trois chapitres chacune de ses trois parties. Pour la première partie, la division était excellente, pour les deux autres elle l'est moins.

Dans la *seconde*, sous le titre *Doctrine*, c'est l'explication théologique du mystère que nous trouvons. L'auteur part du texte que lui fournit le grand Concile de Latran, celui de 1215. Ce texte antérieur aux grands théologiens a vraiment stabilisé la doctrine qu'ils ont ensuite diversement expliquée, le R. P. analyse et commente ce texte du Concile avec la préoccupation de nous faire bien comprendre tout ce qu'il renferme. Son exposé bien que portant sur les questions les plus difficiles de la spéculation chrétienne, est à la portée, non pas d'un enfant, mais d'un lecteur de bonne culture non spécialisé dans la théologie trinitaire. S'il est intelligible, ce n'est pas que les difficultés soient escamotées. L'auteur ne craint pas d'aborder les questions les plus subtiles, sur les rapports de la nature et des personnes. Il ne fait pas et ne cherche pas à faire comprendre le comment du mystère, mais il en fixe nettement les limites, et il écarte des manières incorrectes de l'exposer et qui ne pourraient que le rendre plus mystérieux encore. Les analogies inspirées par S. Augustin et S. Thomas ne se ramènent pas, comme on le fait trop souvent à assimiler la nature de l'âme avec le Père, l'intelligence avec le Fils. La volonté avec l'Esprit-Saint. Cette simplification n'est pas, nous dit-il rigoureusement exacte, et quand on a suivi son exposé on se rend compte que sa formule est un gros euphémisme, et qui mieux est, l'on croit comprendre ce qu'il faut mettre à la place et pourquoi il le faut.

Beaucoup moins que son exposé l'on peut aimer sa division tripartite : *le fait révélé. La vie de Dieu. Ad intra.* D'abord les trois termes ne sont pas suffisamment opposés. Et puis, tout autant et même mieux que le troisième, le deuxième chapitre pourrait s'intituler « ad intra », car c'est là surtout qu'est étudiée la vie ad intra avec les relations, processions et personnes. Le troisième chapitre qui manque d'unité me paraîtrait devoir plus justement s'intituler *ad extra*, par rapport au précédent, et pour deux rai-

sons. D'abord, il traite des appropriations qui sont bien quelque chose d'extérieur à la vie divine, elles sont la vie de Dieu vue du dehors et dans son rayonnement extérieur. Et puis aussi, le chapitre se termine par deux hors-d'œuvre, des extras, insuffisamment exposés d'ailleurs pour être bien instructifs : la théorie bonaventurienne de la Trinité et celle des Grecs.

La 3e *partie* répond assez mal à ce que le titre annonce : *Piété.* On n'y trouve pas, comme on pourrait l'attendre une étude d'ensemble sur le retentissement du mystère de la Trinité dans la piété chrétienne. Il y a trois études intéressantes, chacune prise à part, mais quelque peu disparates. Le Don de Dieu, étudie les missions divines qui normalement trouveraient place dans la seconde partie, dont ce chapitre a toutes les qualités de clarté, de précision et d'exactitude. Le chapitre suivant, l'acceptation des hommes, étudie la foi et la science qui la complète, la sainteté, l'espérance, parties inséparables de la réponse de l'homme à la mission du Saint-Esprit. Toute cette étude gagnerait à être mieux fondue et plus dégagée de quelques à-côté. Le dernier chapitre, le témoignage de l'Eglise, la liturgie, est une étude plus unifiée, mais un peu rapide et superficielle, plus que le reste du volume, sur le symbolisme trinitaire dans le Rituel, dans le Bréviaire et dans le Missel.

En somme, sans être de tout point parfait comme sa première partie, ce volume sera très utile à des fidèles cultivés et curieux qu'il éclairera certainement et ne pourra que fortifier dans leur foi, tout en ne cessant jamais de les édifier. Etudiants et même professeurs le liront avec intérêt et avec fruit ; soit pour sa doctrine riche et profonde, soit pour sa méthode sûre et facile à suivre.

4. — La monographie relative au mystère de l'Incarnation, *le dogme d'Ephèse*, historique surtout, tout en étant l'œuvre d'un théologien bien informé, est un écrit de circonstance. Comme il y a sept ans le dogme de Nicée, du même auteur, le nouveau livre du R. P. d'Alès a été écrit à l'occasion d'un centenaire. Pour commémorer le 15e centenaire de sa définition, le R. P. nous donne l'histoire des erreurs et des controverses qui l'ont amenée, des luttes qui l'ont accompagnée.

De Nestorius condamné à Ephèse en 431, le livre étudie les précurseurs. Précurseurs lointains : Paul de Samosate d'abord,

évêque d'Antioche à la fin du IIIe siècle étudié déjà à un autre point de vue dans le précédent volume comme précurseur d'Arius. De la conception christologique de Paul de Samosate, préoccupé de voir dans le Christ surtout la nature humaine et les opérations en tant qu'humaines, il est toujours resté quelque chose dans l'école d'Antioche où fut formé Nestorius, prêtre d'Antioche comme S. Jean Chrysostome, avant de devenir comme lui évêque de Constantinople. Précurseur lointain encore, quoique plus rapproché d'un demi-siècle, Photin de Sirmium, évêque d'Ancyre. Comme son maître Marcel d'Ancyre, c'était un adversaire d'Arius héritier pourtant de Paul de Samosate. Mais dans ses explications de l'homosousios Photin glisse de graves erreurs christologiques, héritage de Paul de Samosate. Du Verbe en lui-même, il se fait avec Athanase une idée juste, mais de l'action du Verbe en Jésus, il donne une idée très insuffisante. C'est déjà, et presque en propres termes l'enseignement de Nestorius. Tout un chapitre est ensuite consacré à Apollinaire de Laodicée, c'est la réédition presque mot pour mot d'une conférence de 1925 publiée par la R. Ap. (T. XLII, p. 131 à 149). C'est qu'Apollinaire lui aussi, à sa façon, par la vive réaction qu'il suscite, contribue à faire naître le nestorianisme. Comme Photin de Sirmium, il est un défenseur du consubstantiel, mais dans le Christ, contrairement aux tendances de l'école d'Antioche, il voit surtout le rôle du Verbe. Il diminue et mutile l'humanité. A l'en croire, le Verbe se serait uni directement à la chair du Christ, pour devenir l'unique principe de toute vie intellectuelle et morale. Il y remplacerait l'âme humaine. C'est déjà le monothélisme et presque le monophysisme. On a reproché naguère au P. d'Alès de n'avoir pas reproduit cette intéressante conférence dans son dogme de Nicée. On voit aujourd'hui qu'il la réservait déjà pour la présente étude. Elle y est plus à sa place, l'apollinarisme était une erreur christologique comme celle de Nestorius et non trinitaire comme celle d'Arius. Peut-être sera-t-elle tout à fait où il convient quand — avant 1951? — paraîtra *le dogme de Chalcédoine*. Après les précurseurs lointains ou indirects, les précurseurs immédiats. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, qui ne sont guère que mentionnés, six pages en tout leur étaient consacrées. Puis on arrive au Concile d'Ephèse lui-même. En historien bien informé, doublé d'un sûr théologien, l'auteur expose clairement,

méthodiquement, avec tous les détails nécessaires, mais sans inutiles longueurs; les origines l'objet, les phases diverses du conflit éphésien, les rôles de Nestorius, de S. Cyrille de Alexandrie, et de son allié Memnon d'Ephèse, du Pape S. Célestin, de Jean d'Antioche, de l'empereur et de ses lieutenants sont bien exposés. On saisit parfaitement le mandat confié à Cyrille par le Pape, sa portée qui le met au-dessus des légats, sa durée, son influence sur la conduite qu'il tient à Constantinople, à Ephèse et même après le Concile. Les fameux anathématismes sont reproduits, étudiés, appréciés. Leur inopportunité, leur caractère amphibologique ne sont pas dissimulés. Mais de la part de Cyrille, on voit qu'ils sont une maladresse plutôt qu'un abus de pouvoir. Ils créent des difficultés au concile, ils expliquent en partie la conduite de Jean d'Antioche, ils retardent l'union contre l'erreur nestorienne, et qui plus est, portent en germe les controverses qui renaîtront bientôt, et survivront même à Chalcédoine. Ils sont cause que la paix et l'union « se fait sur une équivoque » (p. 268). Jean d'Antioche et les siens crurent surtout à la condamnation de l'apollinarisme et au triomphe de la tendance antiochienne en christologie. Cyrille et les Occidentaux verront avant tout l'affirmation solennelle de la divinité du Christ, et de la divine maternité de Marie. Si les anathématismes étaient inopportuns, et dans leur rédaction discutables, la pensée personnelle de Cyrille était orthodoxe, ni nestorienne, ni monophysite, et la condamnation de Chalcédoine loin de l'atteindre ne fera que la confirmer. « Entre les nestoriens d'hier toujours prêts à flairer chez lui un relent d'apollinarisme, et ses propres amis, dont quelques-uns inclinent déjà vers un monophysisme plus ou moins prononcé, Cyrille ne cesse de faire front des deux côtés. » (p. 292.) La plus discutée des formules de Cyrille, mise quelque temps en quarantaine par Rome « l'unique nature du Verbe incarné », sera par deux fois l'objet d'interprétations favorables de la part du Saint-Siège. A Rome, on y saura découvrir tout ce qu'elle renferme, et l'unité de personne et la distinction des natures (p. 275).

Le Père d'Alès raconte textes en mains. Evidemment, il n'est pas sans savoir ce que d'autres ont dit, et qu'ils n'ont pas dit comme lui. Il fait comme s'il ne le savait pas, voulant éviter même l'apparence de la polémique. Tout au plus affirme-t-il quelquefois vouloir corriger Tillemont, ou bien encore s'inscrit-il explicitement

contre des assertions ou appréciations de Loofs, Béthune-Baker ou Harnack. Mgr Duchesne n'est pas nommé et c'est évidemment voulu. L'auteur pourtant n'apprendrait rien de neuf si on lui disait que son petit livre permet de compléter et même de corriger en plus d'un point « la Tragédie de Nestorius » qui n'est pas, et de beaucoup le meilleur chapitre de l'Histoire Ancienne de l'Eglise. Rien chez le récent historien du hautain désintéressement de son prédécesseur pour les formules et discussions théologiques. Sans doute, le R. P. en narrateur loyal, ne voile pas les faiblesses de S. Cyrille. Il regrette de le voir, même pour le triomphe de la vérité, ou le retour à la paix user de tous les moyens qui ne sont pas strictement immoraux, même s'ils ne sont pas des plus recommandables, comme flatteries, pots de vin, etc... Il expose des faits, et les faits qu'il expose permettent de rectifier les affirmations divergentes ou même opposées, qui justifieraient chez l'autre historien des appréciations défavorables à l'excès voire malveillantes.

En somme « le dogme d'Ephèse » est tout à la fois une bonne page d'histoire, et aussi de théologie positive.

(*A suivre.*) V. LENOIR.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Une nouvelle collection

Une année scolaire ne s'est pas encore écoulée depuis la publication de la Constitution Scientiarum Dominus, fixant le nouveau statut des Universités catholiques et déjà les résultats se montrent.

Résultat indirect, mais intéressant que celui que nous avons aujourd'hui à signaler, l'apparition d'une nouvelle collection lancée par l'Université grégorienne : Textes et Documents. *Série de brochures de 24 à 64 pages in-8° (rarement au-dessus). Elles se vendent 3 ou 4 lires, mais les éditeurs promettent aux souscripteurs des conditions plus avantageuses.*

Le but est de fournir aux étudiants de faciles et sérieux instruments de travail pour les exercices pratiques qui leur sont maintenant demandés. Ces opuscules renfermeront ou des textes anciens ou récents qu'il faudrait aller chercher dans de gros in-folios, ou des bibliographies critiques, ou des documents de toute sorte qui peuvent faire mieux connaître la vie de l'Eglise et celle même des sectes séparées.

Deux séries se partagent la collection. La première théologique, *la seconde* philosophique.

Les trois premiers fascicules de la série théologique, la seule que nous ayons à faire connaître, viennent de paraître presque simultanément.

Le N° 1 s'intitule : De Spiritu Sancto anima corporis mystici. *Ce n'est ni une étude, ni une thèse sur le S. Esprit et son rôle dans le corps mystique, c'est un recueil de textes anciens en vue de pareille étude. Nous sommes en face de textes grecs du IIe au*

V[e] *siècle, de S. Ignace à S. Cyrille d'Alexandrie. Le texte grec est accompagné d'une traduction latine, ou remplacé par elle quand l'original lui-même a été perdu. Ce que le R. P. Tromp, S. J., a fait pour les textes grecs, d'autres devront le faire pour les textes latins, syriaques, arabes, et autres, si l'on veut que la documentation soit complète.*

La deuxième brochure, œuvre du R. P. Ch. Boyer, S. J., connu déjà par d'importantes études sur S. Augustin, est une réimpression annotée et enrichie d'une préface très instructive du fameux De correptione et Gratia Divi Augustini. *C'est le texte des mauristes qui est reproduit. On y trouve en caractères italiques non seulement les citations de la Sainte Ecriture, mais aussi ce qui exprime la pensée des adversaires que le Docteur veut réfuter, et du premier coup, l'on est en garde contre le danger auquel ses phrases assez compliquées pourraient nous exposer, de lui prêter précisément ce qu'il combat. Cet opuscule qui renferme tout l'essentiel de la doctrine de S. Augustin sur la grâce, me paraît, comme au R. P., destiné à rendre les plus grands services non seulement aux étudiants, comme il le dit, mais à beaucoup d'autres.*

La troisième brochure, la plus volumineuse (elle a quatre pages de plus que les autres, 62), nous livre tout un dossier colligé par le R. P. Lennerz, S. J., surtout dans le Recueil des Conciles de Mansi, ou dans le Collectio Lacensis. Il s'intitule De Obligatione Catholicorum perseverandi in finem. *Dans les travaux préparatoires du Concile, dans les annotations des théologiens, dans les suggestions des Pères, dans les modifications de textes acceptées ou rejetées, il retient tout ce qui peut éclairer le canon* 6[e] *du chapitre III de la Constitution Dei Filius, et le paragraphe qui dans le même chapitre lui correspond.*

Sur cette difficile question de la fermeté de la foi, l'annotation 20[e] *qui occupe toute la page* 12 *paraîtra particulièrement intéressante à ceux de nos contemporains que préoccupe le trop actuel problème de la perte de la foi.*

Autant que l'importance des sujets choisis et les sérieuses qualités du fond, les qualités extérieures, la perfection de l'impression, et le choix même du papier font bien augurer de la nouvelle collection qui s'annonce.

Coutances, avril 32.

V. Lenoir.

II. — Livres du jour

Blaise Pascal et sa sœur Jacqueline, par FRANÇOIS MAURIAC ; Le Passé vivant, chez Hachette.

Encore un travail sur Pascal et nouveau. Car c'est de Pascal avant tout qu'il s'agit. Sans doute il est montré comment Jacqueline Pascal, cette « jeune sœur d'un effrayant génie, l'a toujours dominé ». Sans doute on voit tour à tour apparaître à leur place respective les différents membres de la famille ; et Etienne Pascal, ce père si soucieux de conduire par lui-même l'éducation de son fils, mais qui ne « s'aperçut pas que les grandes et continuelles applications d'esprit dans un âge si tendre pouvaient beaucoup intéresser sa santé » ; et Gilberte plus effacée ; et M. Périer admirable au moins par la façon dont il réagit à l'attitude de dédain souventes fois manifestée à son égard.

Mais le centre de perspective c'est Blaise Pascal, vu par le dedans ; un Pascal qui presque jusqu'à la fin bataille pour le jansénisme, mais qui jamais ne peut être un janséniste logique, et qui doit fatalement sortir de la secte le jour où il consent à être lui-même.

Comment se fait-il que Pascal à 23 ans se soit laissé prendre par une telle hérésie ? Est-ce parce que, géomètre, il en avait goûté la dure logique ? Peut-être. Mais ce fut surtout parce qu'il avait senti une harmonie profonde entre certains éléments de cette doctrine et certains aspects de sa psychologie: sentiment très vif de la corruption humaine, besoin de se sentir à chaque instant aimé et préféré de Dieu et de sentir dans la grâce sensible un soutien contre le poids de la nature pécherese. Voilà ce qui conduisit Pascal à Port-Royal. Peut-être faut-il ajouter aussi un certain air de suffisance et d'intransigeance orgueilleuse qui le fit dès l'abord s'ériger en juge de la foi des autres et imposer ses vues avec un autoritarisme absolu.

Cependant il ne fut jamais janséniste par le fond de l'âme. Esprit universel, ayant par nature et malgré toutes les théories le goût de l'humain, il ne put s'enfermer dans une secte ; si peu qu'au temps où il aurait dû se réjouir d'être du petit nombre des nécessairement prédestinés, il conçut l'idée d'une apologie : contradiction.

Par ailleurs, ayant plus que quiconque sondé tous les replis

du cœur humain et senti la misère de l'homme et le néant de toutes choses, très tôt, il manifesta, sous l'influence de la grâce, tout en restant par certains côtés profondément orgueilleux, une humilité touchante et une docilité d'enfant. Ainsi acheminé, il ne pouvait que traverser le jansénisme et se soumettre à l'Eglise en se soumettant au Christ.

Et de fait le jour où il cessa de s'occuper de formules, de discuter sur la grâce efficace et sur les questions de fait et de droit, le Christianisme de fond qui sommeillait en son âme apparut subitement, lui faisant dire comme naturellement « qu'il se tenait au sentiment de l'Eglise sur ces grandes questions et qu'il voulait avoir une parfaite soumission au Vicaire de Jésus-Christ, qui est le Souverain Pontife ».

Tout ceci est présenté avec simplicité, force et naturel avec fréquemment, ici ou là, des formules qui rappellent Pascal. Sans doute que des spécialistes des questions pascaliennes pourraient discuter telle hypothèse, telle interprétation des textes. Mais n'est-ce pas le sort de toute biographie psychologique, d'être exposée à pareille aventure ?

L. A.

III. — La propagande musulmane en Afrique

(D'une lettre de S. Exc. Mgr Paul Molin, des Pères Blancs, Vicaire Apostolique de Bamako, au Soudan Français.)

« ...La propagande musulmane en Afrique est actuellement très active, et, auprès de certaines populations, malheureusement trop efficace ; elle constitue le plus grand danger pour l'évangélisation du pays en même temps que pour l'influence française... Je me bornerai aux limites de mon Vicariat Apostolique de Bamako, et encore n'aurai-je pas la prétention d'être parfaitement renseigné sur la propagande des musulmans et ses résultats dans ce territoire notablement plus étendu que la France, et dépourvu de journaux et de publications quelconques. Mes moyens d'information sont mes visites, au moins annuelles, à chacun de nos neuf postes, les lettres et les rapports des missionnaires et mes conversations avec les indigènes et avec les Européens établis au pays...

Les agents de la propagande musulmane ne comptent pas : fonctionnaires indigènes, les interprètes surtout, intermédiaires nécessaires entre les Noirs et le personnel français de l'Administration, qui réservent leurs faveurs pour leurs correligionnaires ; petits marchands, qui font régner l'islamisme dans les centres et le répandent avec leurs colas et leurs étoffes le long de toutes les voies de communication, représentants de maisons de commerce européennes, qui, dans les villages où ils s'établissent pour acheter les produits du pays, tiennent souvent à côté de leur boutique une école coranique ; les chefs, petits et grands, qui font de l'Islam un moyen de domination, mais il faut nommer surtout ces parasites odieux, les marabouts, qui ont pour profession d'enseigner la religion de Mahomet : ils sont légion et grugent sans merci les païens aussi bien que les musulmans en vendant aux uns et aux autres des amulettes qui doivent les préserver ou les délivrer de tous les maux, présents ou futurs, réels ou imaginaires. Exploiteurs sans scrupule de la crédulité naturelle des noirs, ils savent leur inspirer la peur par leur attitude décidée et leur regard menaçant, par leurs paroles brèves et tranchantes, et leur prophéties catégoriques. Pour gagner la confiance des nègres superstitieux, ils affectent des airs de piété, font dévotement le « salam » (une sorte de prière), tournent sans cesse un chapelet dans leurs doigts. Ils flattent leur esprit d'indépendance en parlant contre l'autorité étrangère et en prédisant la libération des noirs par l'Islam. Cette incursion dans la politique leur crée d'ailleurs parfois des ennuis...

Je n'en finirais pas de raconter les exploits de ces marabouts. Leurs visites dans les villages quand les cases à mil sont pleines, le bon moment de l'année pour faire des affaires d'or et vendre à meilleurs prix des bénédictions de choix. « Personne ne mourra parmi vous cette année », disait l'un d'eux aux habitants de Falama, qui le comblaient d'honneurs et de présents. Pauvres gens ! Il en mourut cette année-là exceptionnellement plus que d'habitude ! On dauba sur le prophète de malheur, mais quand il revint, l'année suivante, on allait l'accueillir encore avec force cadeaux, sans l'arrivée inopinée de l'Administrateur qui venait lever les impôts et qui fit déguerpir prestement le marabout...

Bien rares sont les marabouts qui n'exploitent pas honteusement la crédulité des noirs pour vivre et même s'enrichir à leurs

dépens. La région de Siguiri en vit paraître un pourtant qui tranchait sur ses collègues à ce point de vue comme à plusieurs autres. On le prenait déjà pour le madhi, le prophète qu'attendent les musulmans pour débarrasser les « croyants » de ces « chiens de chrétiens ». Dyanmori (c'était le nom du marabout) avait naturellement une origine mystérieuse : il venait de l'Est et annonçait la venue prochaine de deux autres prophètes, du Nord et du Midi. Il semait les prodiges sur ses pas, touchait du bras le ciel, mais le mieux, c'est qu'il n'aimait pas l'argent : comment alors, n'aurait-il pas dit la vérité ? Elle était un peu dure à admettre, pourtant, sa vérité ! Les porteurs de gris-gris, en enfer ! Les buveurs de bière, en enfer ! Ceux qui dansent, en enfer ! Ceux qui prisent du tabac, en enfer ! pêle-mêle avec les marabouts vendeurs de grimoires et les laboureurs assez contempteurs de la nature pour atteler des bœufs aux charrues vendues par l'Administration française !... Plus de danses, plus de tabac, plus de bière ! Les nègres ne conçoivent guère la vie sans ces menus agréments. Mais surtout la seule pensée de jeter les gris-gris et d'encourir par là la vengeance des esprits faisait reculer les plus braves. On s'exécuta cependant : les fétiches et les amulettes de toute sorte s'amoncelaient sur les places publiques, avec les tabatières vénérables et les tambours pour la danse, et le soir on brûlait tout sous les yeux inquisiteurs de Dyanmori. Il avait trouvé le bon moyen d'obtenir ce résultat surprenant en faisant peur aux gens : non pas la crainte à trop longue échéance de l'enfer, mais la bonne frayeur panique ! « Jeudi prochain, disait-il, il va se lever un de ces vents pestilentiels qui purgera le monde de tous les priseurs, de tous les danseurs, de tous les buveurs de bière, de tous les porteurs et de tous les vendeurs d'amulettes !... » L'argument était sans réplique, et les fortes têtes elles-mêmes allaient la nuit jeter leurs tabatières dans la brousse. Dyanmori triomphait ; suivi d'une foule considérable d'adeptes, il allait de village en village allumer les bûchers vengeurs ; mais la voie triomphale aboutit... à la prison ; ce fut la condamnation des charrues de l'Administration qui valut au prophète cette mésaventure... Heureusement pour lui, tout le personnel indigène de l'Administration était musulman, et l'affaire se termina par un non-lieu. Mais, au jour dit, la peste ne vint pas ; le thaumaturge indésirable, en dépit de sa puissance miraculeuse, fut reconduit

à la frontière de la province, et les gens allèrent chercher dans la brousse les tabatières qui s'y trouvaient encore ; on s'empressa de faire de la bière et l'on se remit de la rude émotion en dansant longuement !... Mais, dans toute cette histoire, la croyance aux gris-gris a reçu un coup terrible ; tous ces fétiches redoutés se sont laissés brûler comme de vulgaires bûches de bois ! Beaucoup d'âmes sont désemparées, en assez grand nombre elles regardent de notre côté, plusieurs même sont entrées au catéchuménat...

J'ai dit que la propagande musulmane constituait le plus grand danger pour l'influence française ; je pourrais dire pour les blancs en général et non pas les seuls Français. L'exemple de Dyanmori est assez significatif à ce point de vue déjà. En juillet 1930, je me trouvais, en revenant de Kayes, dans le même wagon qu'un musulman influent de Bamako qui rentrait d'un pèlerinage à La Mecque. Il causait avec un Français qui avait su gagner sa confiance, et lui dit tout à coup d'un air inspiré : « Il viendra, le jour ! — Quel jour ? — Le jour où les Noirs commanderont aux Blancs ! » Un marabout fanatique, exilé du Sénégal à Ségou, travaillait à préparer ce grand jour. Un Toucouleur, descendant des anciens empereurs de Ségou, crut même l'heure arrivée : non content du titre de « fama-dé », « fils de roi », que lui donnait son entourage, il se fit appeler « fama », « roi ». Et les musulmans, unissant la cause du catholicisme à celle de l'autorité étrangère, répandirent aussitôt dans la région le bruit qu'on verrait sous peu qui l'emporterait, de la religion de Jésus ou de celle de Mahomet... L'Administration, mise au courant des agissements du « fama » et de son marabout, a déjoué leurs plans : pour les musulmans, c'est Jésus qui l'a remporté... Ce n'est que partie remise : le bruit court qu'une prophétesse, dans la région de Nioro, se prépare à libérer le pays ; un marabout étranger, installé à Kati depuis quelques mois, renchérissait de précision sur ses collègues : « Avant trois ans, prophétisait-il, les portes du ciel seront fermées, on coupera le cou à tous les Blancs, à tous les Chrétiens, et à tous les habitants du Soudan qui ne seront pas musulmans ; dépêchez-vous de vous convertir ! » On vient de le mettre en prison, pour modérer un peu son esprit prophétique et sa cupidité... car il ne prêchait pas pour rien...

Malgré la grande activité de ses propagandistes, l'Islam ne

progresse guère dans les milieux purement bambaras, par exemple dans le petit Bélédougou, où se trouve notre station de Faladyé. Il en va autrement dans les autres pays malinkés, et surtout parmi les populations très mélangées qui habitent les régions de la rive droite du Niger, dans les cercles de Siguiri, Bamako et Bougouni. Il y a là encore un million, peut-être, de païens, qui ne sont plus guère attachés à l'animisme traditionnel et qui offrent une proie facile aux zélés recruteurs de l'Islam.

A en croire certains théoriciens en chambre, nous devrions nous réjouir de ces conquêtes de la religion de Mahomet... N'a-t-on pas écrit, dans la préface d'une grande Histoire de l'Eglise, qu'il y a une trop grande distance entre le paganisme et le catholicisme pour que les païens s'élèvent directement de l'un à l'autre ? et que l'Islam est la voie normale par laquelle ils doivent passer pour aboutir au Christianisme ? A l'opposé, nous trouvons une autre théorie, plus répandue, et qui prétend s'appuyer sur l'exemple des siècles, d'après laquelle les musulmans seraient inconvertissables.

La vérité se trouve entre les deux extrêmes, mais plus près de la seconde théorie que de la première : les musulmans ne sont pas inconvertissables, surtout quand il s'agit de musulmans superficiels comme la plupart de nos noirs, ils se convertissent cependant plus difficilement que les païens au catholicisme. En effet, le dogme musulman satisfait mieux l'intelligence que les grossières croyances de l'anamisme, puis l'Islam donne à ses adeptes un orgueil et une suffisance qui leur font regarder leur religion comme l'unique voie du salut et les remplissent de mépris pour tous les infidèles et les chiens de chrétiens. Enfin, cette religion, dépourvue de loi morale, augmente en fait la corruption des mœurs et rend difficile la conversion.

Loin de nous, du reste, la pensée d'abandonner les musulmans à leur malheureux sort, comme s'il n'y avait rien à faire auprès d'eux. Nos confrères de l'Afrique du Nord travaillent, et non sans succès, à convertir des musulmans attachés à leur foi par des traditions séculaires. La plupart de nos noirs ont adopté tout récemment la religion du Prophète ; ils la connaissent peu, la pratiquent encore moins ; ils font le « salam », et c'est à peu près tout. Ils continuent à boire leur bière, à priser leur tabac, et conservent leurs superstitions païennes et leurs amulettes. Ce qui leur

fait préférer l'Islam à la Religion Catholique, quand ils la connaissent un peu, ce n'est pas la foi en Mahomet, c'est que l'Islam ne leur demande aucun effort, point de catéchisme à apprendre, pas de morale gênante et surtout pas d'entrave à la polygamie. Un catéchiste de Kati me disait un jour : « Les noirs sont tous persuadés que le catholicisme est le vrai chemin de Dieu ; ce qui les empêche de le suivre, c'est qu'ils ont ou qu'ils veulent prendre plusieurs femmes. Dans quelques années, il n'y aura plus que des chrétiens et des musulmans. » Tout récemment, un catéchiste protestant s'avisa d'aller faire un prêche au marché de Bamako ; un musulman le vit et l'apostropha à peu près en ces termes : « Ta religion ne vaut rien, tu peux aller la prêcher ailleurs ; il y a des gens à Bamako qui enseignent la vraie religion, ce sont les Pères : ils disent la vérité et font ce qu'ils enseignent, mais nous ne les suivons pas parce que c'est trop difficile. » Personne ne contredit ce musulman, qui avait le courage de proclamer publiquement ce que beaucoup pensent dans le secret...

« Il y a des musulmans qui font preuve d'un plus grand courage encore et qui mettent leur conduite en harmonie avec leur conviction, en quittant le croissant pour la croix. D'autres, plus nombreux encore, veulent que leurs enfants suivent le chemin de Dieu, où ils n'osent pas s'engager eux-mêmes... Cependant, avec les musulmans, nous ne pouvons pratiquer que la modeste « pêche à la ligne », et il ne semble pas que nous puissisons jamais réaliser ces grands coups de filet qui, en moins de deux ans, ont amené au catéchuménat plus de 1.200 païens de la région de Ségou. »

AGENCE FIDES.

IV. — La Retraite de dix jours

La rapide diffusion des retraites de dix jours, prouve que cette institution répondait à un besoin et venait combler une lacune. A certaines époques de sa carrière, en telles circonstances graves, il fallait au prêtre autre chose que la courte retraite de quatre jours, devenue peut-être un peu banale par sa répétition même.

C'est que la durée est ici un facteur important. Au prêtre désireux de réformer sa vie, deux tâches s'imposent, qui exigent

chacune de profondes réflexions. Il faut affermir l'âme, quelquefois la rétablir, dans l'amitié divine. Mais ce n'est là que le prélude de l'œuvre par excellence de la retraite : « Une des plus graves erreurs pratiques, dit Mgr Perriot (*Ami du Clergé*, 11 mai 1893), c'est de croire que toute l'utilité de la retraite consiste dans la revue du passé. Sur cette fausse persuasion, on croit l'œuvre terminée par l'entrevue avec le confesseur. C'est bien là une opération nécessaire, mias elle n'a pour but que d'ôter un obstacle, elle n'édifie rien pour l'avenir ; c'est une préparation à la retraite elle-même. La vraie retraite ne commence que quand l'âme peut, sans aucun obstacle, s'élever vers Dieu et se soumettre à l'action de son Esprit. « Alors commence le décisif travail d'orientation et d'organisation de l'avenir, en vue d'assurer le don de soi, le fidèle et parfait service de Dieu, « ut ordinet vitam suam ».

Mais pour décider l'âme encore hésitante, pour gagner le cœur et déterminer la volonté à des renoncements qui coûtent, un ressort puissant et une longue insistance sont indispensables. Seule la divine sagesse pouvait nous proposer la méthode : cette méthode consiste à nous donner un Maître et un Modèle « Inspice et fac » ; c'est tout le plan de l'évangile, de l'Incarnation : nous mettre à l'école de Jésus-Christ, chercher, demander « la connaissance intime du Seigneur » par la contemplation assidue de Jésus dans ses mystères ; insister pour pénétrer la pensée, les sentiments du Maître aimé ; refaire avec Lui le pèlerinage de sa carrière ici-bas, suivre la route tracée par le Verbe incarné, de Bethléem au Calvaire, pour s'avancer vers Dieu ; s'approprier Jésus-Christ, en reproduire la copie en nous-même par nos œuvres et nos sentiments« conformes fieri ». Voilà tout le programme de cette deuxième partie de la retraite[1] ; l'omettre ou la trop abréger c'est renoncer au fruit de grâce que seul peut produire la rencontre, le commerce avec le Seigneur. « Rabbi, ubi habitas ? — Et manserunt cum illo, die illa. »

On comprend dès lors que des hommes d'expérience réclament pour le prêtre les facilités d'une retraite plus complète.

« Vous avez raison, — écrivait à un prêtre l'abbé Mollevaut de Saint-Sulpice, qui dirigeait un nombre considérable de prê-

1. Voir dans « Les grandes Directives de la Retraite fermée », la leçon du Chanoine Biétrix, p. 233 et suivantes. Ed. « Spes ».

tres et d'évêques, — de désirer la retraite pastorale ; mais pour aller à la racine et réformer, il faut la *retraite particulière et, souvent, prolongée.* C'est là que je vois les miracles de la grâce. » (Sa vie, p. 228. Lecoffre, 1875.) L'abbé Dementhon, dans son Memento de vie sacerdotale (12e éd., p. 173), précise le conseil : Environ *chaque période de dix ans*, faire une retraite extraordinaire de huit à dix jours et même plus si possible, comme si c'était la dernière de ma vie. » Mgr de la Porte (dans la brochure « Les retraites du Clergé », p. 34) exprime le même vœu : « Deux ou trois fois dans sa carrière, ménager au prêtre une *retraite fermée de dix jours*, il n'y a rien là qui ne soit assez aisément praticable ; et ne serait-ce pas une première et déjà sérieuse satisfaction apportée au besoin qu'on accuse ? » Il s'agit du vœu exprimé par plusieurs, de « faire bénéficier le prêtre séculier » de la salutaire institution, dont jouissent certains ordres réguliers, le *troisième an ;* où le curé, momentanément déchargé de son ministère, viendrait refaire ses provisions spirituelles dans la méditation, la prière et l'étude. »

*
* *

Les premières retraites de dix jours ont été données à la Villa Manrèse, de Clamart (Seine), de 1910 à 1913. Après la guerre, elles se sont multipliées, les bénéficiaires de ces Exercices s'en faisant eux-mêmes les propagateurs : « C'est la plus grande grâce de ma vie, déclarent plusieurs, mon seul regret est d'avoir connu trop tard cette retraite. » La brochure « Les Retraites du Clergé » (dépôt, Villa Manrèse, Clamart), rédigée par Mgr de la Porte, à l'aide des documents du Père Watrigant et des notes de directeurs de retraites, fit connaître la raison d'être, et apprécier le bienfait de ce « petit troisième an du prêtre ». La « Semaine des Exercices » tenue à Versailles en 1929, et la brochure qui en a publié les travaux : « Grandes directives de la retraite fermée » (éd. Spes) ont beaucoup contribué à la diffusion des retraites prolongées dans le clergé.

Les « leçons » de la « Semaine » de Versailles ont apporté les témoignages de prêtres ayant expérimenté ces retraites. Plusieurs, qui avaient abordé les Exercices avec défiance, nous disent eux-mêmes comment leurs préventions se sont évanouies et quel profit leur a apporté ce long contact avec les mystères de l'Evangile.

« Ad appropinquandum et attingendum Deum — ces mots, nous dit l'un d'eux, lus avec étonnement, les premiers jours, revêtent une signification profonde ; ils seront jusqu'au bout une lumière. Approcher Dieu, Savoir Dieu, serait-ce possible ? — Et voici que la promesse se réalise : « L'inappréciable bienfait que la retraite m'a procuré, constate un professeur de grand séminaire, a été de me mettre et de me maintenir dans la contemplation de l'Evangile, d'arriver à me faire non seulement penser à Notre-Seigneur, mais comme Lui en maintenant mon âme devant Lui. »

D'un autre professeur : « C'est la contemplation successive des mystères de la vie de Notre-Seigneur, qui m'a mis en goût d'intimité avec Lui... Les Exercices conduisent l'âme à Jésus-Christ ; ils m'ont fait grandir dans la connaissance et dans l'amour du bon Maître. » Le passage est franchi d'une connaissance théorique, tout intellectuelle, à une connaissance quasi expérimentale des réalités surnaturelles : « Nous avons rencontré Dieu, vécu dans la familiarité divine ! »

Quant à l'effet produit sur la direction de la vie par cette révélation, un curé va nous le dire : « C'est un renouvellement plutôt une transformation totale de ma vie. J'y ai découvert la vie spirituelle. J'ai appris à la connaître autrement, d'une façon qui me l'a fait paraître toute nouvelle. Je n'ai pas trouvé seulement des *leçons* pour la prière, l'union à Dieu, la familiarité divine ; j'y ai trouvé ces *choses* mêmes. » Et un autre professeur conclut : « Ils m'ont appris à méditer ; ils m'ont fait comprendre d'abord le mécanisme de cet exercice (les exercices) et ensuite, ils me l'ont fait goûter, de telle sorte que mon heure d'oraison me paraît plus courte que les vingt minutes que j'y consacrais... Au sortir de mes retraites annuelles, j'emportais une bonne impression et des résolutions ; cette fois j'ai eu l'impression d'emporter une habitude. » — « Ces convictions, écrit un autre, sont si fortes que je ne voudrais et que je ne pourrais pas plus me passer de l'oraison que de la sainte messe. »

C'était le sentiment qu'exprimait dès l'apparition des Exercices saint Jean d'Avila, bénissant Dieu d'avoir suscité un Maître non plus de doctrines stériles, mais d'amour de Dieu.

Chaque année, il se donne des retraites de dix jours dans les principales maisons de retraites, en France citons :

Villa Manrèse, 5, rue Fauveau, Clamart (Seine). Cette année : 1er août 1932, 18 h.; 12 août, 8 h. Prédicateur, R. Père Monier-Vinard ; 29 août, 18 h.; 9 sept., 8 h. Prédicateur, R. Père Lebreton.

Notre-Dame du Haut-Mont, 31, rue Mirabeau, Mouveaux (Nord).

Raismes, Maison Saint-Joseph, Raismes par Valenciennes (Nord).

Maison de l'Ave Maria, Wardrecques (Pas-de-Calais).

Maison de Sainte-Anne, Ponts-de-Cé, Angers.

Maison Saint-Hélier, rue Saint-Hélier, Rennes.

Maison de la Colombière, Paray-le-Monial (Saône-et-Loire).

Maison Saint-François-Xavier, 3, route de Bâle, Colmar.

N.-D. des Dombes, Le Plantay (Ain).

Le Châtelard, Francheville (Rhône).

Villa Saint-Hugues, Saint-Egrève (Isère).

La Bastiolle près Montauban (Tarn-et-Garonne).

Villa Sainte-Elisabeth, à la Blancarde, près Marseille.

Maison du Sacré-Cœur, Brochon par Gevrey (Côte-d'Or).

Plusieurs évêques ont fait donner dans leur grand séminaire ou en quelque autre établissement de leur diocèse, une retraite de dix jours pour faciliter à leurs prêtres les grands exercices : LL. Exc. les évêques de Vannes, Luçon, Meaux, Gap, Montpellier, Amiens, Toulouse ; et prochainement, Langres, Aire.

Je voudrais qu'on n'oubliât pas l'insistance que les fondateurs de la retraite de dix jours ont apporté à défendre la durée intégrale de ces Exercices. « *Dix jours pleins qu'on n'abrège pas* ». Huit jours ne suffisent point. Dix jours sont indispensables pour permettre de parcourir la série des mystères que l'auteur des Exercices a disposés pour la durée normale d'un mois ; sur ce programme, on peut sans doute retrancher, mais vouloir réduire à l'excès, c'est aller au devant d'une déception. Ne nous prêtons pas à un compromis qui ruinerait l'institution, et maintenons ferme, pour la retraite prolongée dont il est question ici, la durée minimum de « dix jours pleins », c'est-à-dire encadrés par deux nuits.

A plusieurs, dix jours ne suffisent pas ; ils constatent et déplorent qu'arrivés au cœur des Exercices, aux contemplations de la vie cachée, souffrante, glorieuse de N.-S., on soit obligé

de retrancher nombre de sujets remplis de leçons et de grâces. C'est le désir de faire les grands Exercices de trente jours. Une première satisfaction a été donnée à ce désir en 1926 à N.-D. d'Ay, dans l'Isère, et à Paray-le-Monial. En 1931, la retraite de 30 jours s'est transportée dans la maison du Châtelard, à Francheville (Rhône) où désormais chaque année il en sera donné une en août-septembre.

LE DIRECTEUR DE LA VILLA MANRÈSE.

V. — Le mouvement antireligieux à l'étranger

I. *L'activité athée internationale*

Renforcement de l'action athée en Allemagne

Une recrudescence considérable de l'activité des organisations athées révolutionnaires se manifeste ces temps derniers, en Allemagne. Pour en donner une idée, nous reproduisons quelques renseignements fort curieux puisés dans la presse athée de ce pays et que nous trouvons dans le Bulletin N° 2 de l' « Alliance allemande pour la protection de la culture occidentale » (du 15 janvier 1932).

a) *L'Union des Libres-Penseurs prolétaires de l'Allemagne* a publié l'appel suivant :

« Le rêve d'un meilleur Au-delà s'évanouit devant la volonté d'un meilleur Ici-bas. Cette idéologie rend les masses confiantes et conscientes de leurs propres forces, elle renforce leur volonté de lutte et d'affranchissement et leur donne l'assurance scientifiquement fondée de la nécessité d'une évolution historique... Sortez en masses de l'Eglise, déclarez vos enfants libres de tout enseignement religieux !... Luttez avec nous pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pour la séparation de l'Ecole et de l'Eglise, pour l'annulation de tous les concordats, pour la suppression de toutes les subventions payées à l'Eglise, pour l'expropriation de tous les biens ecclésiastiques au profit des affamés, et de toutes les terres appartenant à l'Eglise au profit des paysans insuffisamment dotés ! »

b) D'après le *Drapeau Rouge* (du 29 décembre 1931), 496 personnes sont sorties des organisations religieuses et en ont fait la déclaration officielle auprès du tribunal de Berlin. On annonce, d'autre part, que 30.000 personnes ont abandonné les organisa-

tions ecclésiastiques au cours de cette année, ce qui dépasse de 5.000 le chiffre des désertions de l'année précédente (*Vorwaerts*, 1932, N° 5).

c) *L' « Œuvre internationale des Secours Ouvriers* (*Internationale Arbeitenhilfe*) a renforcé la propagande parmi les enfants. Une instruction spéciale vient d'être publiée, relative à l'organisation de salles d'asile pour les enfants.

« Les enfants prennent part aux organisations religieuses en partie parce qu'ils y sont forcés par leurs parents croyants, mais en partie parce qu'ils y reçoivent quelques pauvres secours (un piètre dîner, quelquefois des vêtements). Aussi devons-nous montrer clairement, nous autres communistes, notre manière de conduire la lutte pour les ouvriers et leurs enfants ; ce ne sont pas les questions religieuses, mais les problèmes économiques qui doivent former la base des discussions. C'est surtout aux avant-postes, érigés auprès des écoles, c'est-à-dire à leur entrée, que l'on devra « travailler » les enfants. Nos journaux destinés aux élèves des écoles confessionnelles ne devraient pas l'oublier. »

« Pour préparer des pionniers dans la lutte contre la religion (notamment pour inciter les enfants à renoncer à l'enseignement religieux), il est nécessaire d'organiser des petits cercles de Sans-Dieu. D'accord avec la K. J. V.[1], on devra « travailler » les enfants qui quittent les écoles pendant les fêtes de Pâques, en leur distribuant des journaux et d'autres feuilles de propagande. »

II. *Les journées « léniniennes » et la lutte contre la religion*

a) A l'occasion du huitième anniversaire de la mort de Lénine (21 janvier 1924-1932), la presse soviétique lui consacre de nombreux articles. Elle s'efforce d'établir la connexion de tout ce qui se passe actuellement en U. R. S. S. avec les paroles et les mots d'ordre du chef de la Révolution d'Octobre. Ceci se rattache aussi à la lutte contre la religion.

« Le drapeau de Lénine est devenu celui de centaines de millions d'ouvriers et de paysans du monde entier. Ce drapeau appelle à une lutte, dirigée contre toutes les puissances du vieux monde. Il est aussi celui du « Sans-Dieuisme » militant. Il est impossible d'affranchir les ouvriers et les paysans du joug du capital, du joug des propriétaires fonciers, du joug des bandes commandées par des généraux, bref, il est impossible d'affran-

1. Union de la Jeunesse Communiste.

chir les travailleurs exploités sans avoir détruit préalablement la religion, sans entrer en lutte contre l'Eglise, création des exploiteurs. Ces deux aspects de la lutte sont indivisibles. La religion se trouve en étroite connexion avec les éléments exploiteurs. Elle est leur instrument. Elle a pour but de duper les masses, elle les appelle à patienter, à se soumettre aux exploiteurs. Aussi envisage-t-elle avec haine le drapeau de Lénine, ce drapeau qui est devenu aujourd'hui le point de ralliement de tant de lutteurs, le point de ralliement de centaines de millions d'hommes luttant contre le vieux monde. »

(*Komsomolskaïa Pravda*, N° 18, 21 janvier 1932.)

b) « Le « Musée Central Antireligieux » a organisé, à l'occasion des « journées léniniennes », une exposition intitulée « Lénine et la Religion ». On y trouve une collection de lettres du grand chef, relatives aux racines sociales de la religion et à la lutte contre le « popisme ».

(*Moscou du Soir*, N° 17 du 21 janvier 1932 (Organe du Comité Citadin moscovite du Parti communiste-bolchéviste et du Soviet Moscovite.)

III. *L'activité croissante des musées antireligieux de l'U. R. S. S.*

L'activité des musées antireligieux de l'U. R. S. S. est devenue ces derniers temps plus intense.

a) Léningrad, 18 janvier. — On nous mande de bonne source que la création dans l'ancienne cathédrale de Kazan (Léningrad) d'un musée religieux très important vient d'être définitivement décidée. Le nouveau musée sera installé sous les auspices de l'Académie des Sciences Pansoviétique et les éléments les plus qualifiés de la ville prendront part à cette création.

(*Pravda*, N° 19, du 19 janvier 1932 (Organe du Comité Central et du Comité moscovite du Parti communiste-bolchéviste Pansoviétique.)

b) *On intéresse les masses à l'activité antireligieuse.*

« Le Conseil Central de l'Union des Sans-Dieu Militants a décidé, d'accord avec le Commissariat de l'Instruction, de créer, au cours de l'année 1932, un réseau de musées antireligieux, en vue de développer l'action antireligieuse. Un Musée Antireligieux Central sera fondé à Moscou et un autre à Léningrad. En outre, on organisera des musées du même genre dans les principales

villes des différents territoires et régions et jusqu'aux chefs-lieux des circonscriptions (rayons).

« Afin de préparer les cadres du personnel de ces futurs musées, des cours seront institués au Musée Antireligieux Central.

« Une Conférence qui devra régler maintes questions relatives à la création de ces musées, sera convoquée au commencement de cette année. On publiera, de plus, un recueil concernant les méthodes du travail antireligieux. »

(*Pour l'Instruction Communiste*, N° 20, du 24 janvier 1932 (Organe du Comité Central de l'Instruction de l'U. R. S. S. et des Commissariats de l'Instruction des Républiques Unies.)

c) *La seconde naissance du Musée Antireligieux Central* (*Zam*).

« Le Musée Central Antireligieux a fêté, il y a quelques jours, sa seconde naissance. Le musée avait été fondé en avril 1929. Mais au printemps 1931 il avait été fermé, en vue d'une reconstruction générale.

« Il vient d'être rouvert. On a agrandi les locaux. De nouvelles salles, notamment celles du rez-de-chaussée, ont été ajoutées aux anciennes. Douze guides qualifiés et ayant reçu une instruction spéciale accompagnent désormais les curieux.

« Le Musée est partagé en plusieurs sections. Nous trouvons parmi celles-ci une section relative aux origines du monde, et une autre aux époques primitives. Nous y trouvons, en plus, des sections consacrées à l'époque de l'esclavage et à l'époque féodale ; d'autres, enfin, concernant la société capitaliste et l'époque transitoire.

« Le Musée Central Antireligieux (Zam) jouit d'un très grand succès. La fréquence des entrées au musée atteint un chiffre record. Au cours des six mois qui ont précédé sa réorganisation, il a été visité par 165.000 personnes, alors que le nombre des visiteurs du Musée de la Révolution a été de 270.000 au cours d'une année entière. On s'attend à ce que le Musée Central Antireligieux reçoive cette année 300.000 personnes au minimum. Le musée est en mesure d'organiser chaque mois jusqu'à 600 excursions. » (*Moscou du Soir*, N° 17 du 21 janvier 1932.)[1]

1. D'après DEMAIN. Centre d'informations sur les activités chrétiennes et athées dans le monde, 132, avenue de Clamart, à Issy-les-Moulineaux (Seine).

PETITE CORRESPONDANCE

I. A PROPOS DE L'ENCYCLIQUE « CASTI CONNUBII »

Q. *Le Pape, dans l'encyclique* Casti Connubii, *a-t-il parlé* ex cathedra ?

R. Les encycliques constituent le mode le plus fréquemment employé par les Souverains Pontifes, du moins dans les temps modernes, pour enseigner l'Eglise tout entière. Le Pape n'entend pas généralement exercer, par ce moyen, son autorité souveraine au suprême degré ; aussi est-il communément reçu que les encycliques, en tant que telles, ne sont pas des définitions *ex cathedra*[1].

Cependant, à la lecture de l'encyclique *Casti Connubii*, il est impossible de ne pas remarquer la particulière solennité et la fermeté de ton que présente le passage où Pie XI parle de l' « onanisme conjugal », c'est-à-dire, comme l'on sait, l'ensemble des actes qui s'opposent directement à la fécondité des rapports conjugaux.

Voici les paroles du Saint Père sur ce point :

« L'Eglise catholique, investie par Dieu même de la mission d'enseigner et de défendre l'intégrité des mœurs et d'honnêteé... élève bien haut la voix par Notre bouche, en signe de sa divine mission, pour garder la chasteté du lien nuptial à l'abri de cette souillure, et elle promulgue de nouveau : que tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle, et que ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave. »[2]

Dans ce passage, le Pape n'aurait-il pas parlé *ex cathedra ?* Cette déclaration ne serait-elle pas, comme on l'a dit dans la langue théologique, une « définition doctrinale » ?

***

Il est indéniable qu'ici — comme d'ailleurs dans l'ensemble de l'encyclique — Pie XI parle solennellement en qualité de docteur et de pasteur suprême pour l'Eglise universelle.

1. Voir L. Choupin, *Valeur des Décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 2e éd., p. 50-55.
2. Traduction française de la typographie vaticane parue dans « La Documentation catholique » du 31 janvier 1931, col. 269.

Il est indéniable encore que son enseignement porte sur une vérité morale, au nom de la mission divine qu'il a reçue.

Mais « définit »-il ? C'est-à-dire a-t-il l'intention de porter, pour l'Eglise universelle, une sentence absolue, définitive ? Cette intention devrait ressortir manifestement — c'est la condition posée, comme l'on sait, par les théologiens — des termes mêmes de la déclaration. Or Pie XI dit expressément qu'il entend « promulguer de nouveau », donc redire, confirmer l'enseignement de l'Eglise catholique.

Il ne s'agit pas, en conséquence, d'une définition proprement dite, mais tout simplement d'une affirmation nouvelle — quoique plus solennelle — de l'enseignement du « magistère ordinaire ». Il ne peut être question de « dogme », mais d'une « doctrine catholique ».

*
* *

Il est incontestable toutefois que nous sommes en présence d'un enseignement *infaillible*, puisque l'infaillibilité appartient à l'Eglise comme telle, quelle que soit la forme que revête l'expression de sa pensée. Et nous avons, ici, un enseignement souverainement autorisé.

Mais, dans le cas qui nous occupe, l'Eglise ne nous réclame pas l'acte formel de foi. La « foi » suppose, en effet, une vérité à croire sur l'autorité du Dieu révélateur ; ce qui n'apparaît pas ici ni par la teneur extérieure du texte ni par la vérité enseignée qui peut n'être qu'une conséquence, plus ou moins lointaine, de la foi sur les fins du mariage.

Si ce n'est pas la foi proprement dite qui est requise, c'est, du moins, ce que la théologie appelle l' « assentiment religieux ». Et l'adhésion qui est demandée lie, en pratique, autant, ou presque autant, que s'il s'agissait d'une définition. L'assentiment religieux comporte, en effet, non seulement respect et obéissance, non seulement silence, mais adhésion intérieure de l'esprit.

*
* *

Doit-on toutefois considérer cet enseignement infaillible comme *irrévocable ?*

« L'Eglise préfère persuader les âmes en mère que les régenter en souveraine »[1] : il semble bien que, dans le cas présent, le Magistère de l'Eglise n'a pas voulu s'engager d'une manière irrévocable.

Mais, ne l'oublions pas, cette doctrine catholique emporte — et depuis fort longtemps — l'accord de tous les grands théologiens moralistes, l'accord de tous les évêques de la chrétienté individuellement ou collectivement, l'accord enfin de toutes les réponses émanant des organes les plus autorisés du Saint Siège (Sacrée Pénitencerie et Saint Office).

Si, dans ces réponses, il y a eu évolution — et elle n'est pas contestable — celle-ci s'est produite dans le sens de la précision et de la sévérité. Du 15 novembre 1816 au 2 août 1929, la Sacrée Pénitencerie

1. J. Rivière, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. IV, art. Magistère, col. 610.

et le Saint Office ont donné 19 réponses[1] sur l'onanisme conjugal : au début, le confesseur est convié à la prudence ; mais, peu à peu, il reçoit l'ordre d'interroger et d'éclairer les fidèles, sans que ceux-ci aient à poser des questions. Il lui est même enjoint normalement de refuser l'absolution.

Cette évolution, sans nul doute, est due au changement des circonstances, à l'étendue de plus en plus grande du mal et à la connaissance répandue chaque jour davantage des pratiques anticonceptionnelles. Quoi qu'il en soit, étant donné l'accord universel que nous venons de signaler, ils se feraient grandement illusion ceux qui espéreraient une mitigation quelconque à cet enseignement.

***

Il est donc certain que l'onanisme conjugal est, pour l'Eglise, un acte gravement contraire à la loi divine, même naturelle. Cette « doctrine catholique » est sévère, il ne peut s'agir de le nier ; mais tout catholique doit y adhérer extérieurement et intérieurement, quelles que soient ses répugnances et ses difficultés personnelles.

Redisons aux époux que la grâce ne leur fera jamais défaut. Conseillons-leur, en conséquence, de se réfugier dans la prière et de chercher le soutien dont ils ont besoin, plus que jamais dans notre société paganisée, dans des groupements spirituels tels que l' « Association du Mariage chrétien ».

GASTON LECORDIER.

II. LIVRES POUR LES MALADES

Q. *On nous demande une liste de livres adaptés aux malades.*

R. Nous empruntons celle-ci à l'*Union*, décembre 1931.

I. Pour aider à mieux comprendre :

— *De l'art d'être malade*, par J. P. CHAMBELLAN (Téqui, 4 francs) : Comment on se sanctifie dans la maladie, à l'école de Saint François de Sales.

— *La Souffrance*, par M. DUPORTAL (Lethielleux, 12 francs) : Comment porter sa souffrance au point de vue de Dieu, des autres, de soi-même.

— *Le Bréviaire des vies souffrantes*, par le R. P. BAUDOT, S. J. (Mignard, 3 fr. 25). Avis spirituels sur la souffrance.

— *Le saint abandon*, par Dom VITAL LEHODEY (Gabalda, 15 francs). Livre qui pacifie et réconforte.

— *Lettres sur la souffrance*, par E. LESEUR.

— *Une aide dans la douleur*, par l'auteur des « Avis spirituels » (Mignard, 10 francs). Courtes réflexions sur les diverses situations douloureuses de la vie présente.

— *L'Ami des malades*, par le Chan. GIRARD (Bonne Presse, 0 fr. 75). Petit opuscule faisant apprécier la maladie.

1. Voir dans « Nouvelle Revue théologique », n° de février 1932, l'article du R. P. J. CREUSEN sur L'onanisme conjugal.

— *La Journée des malades*, par l'abbé Perreyve (Mignard, 7 fr. 50). Livre de chevet pour tous ceux qui souffrent.

— *L'Horloge de la Passion*, par le R. P. Ehrhard (Aubanel, 16 pages). Idée simple et pratique... pour les insomnies !...

— *La Montée du Calvaire*, par le R. P. Perroy (Lethielleux, 12 francs). Méditation de la Passion, pour la consolation et la sanctification de notre propre souffrance.

— *Le Crucifix*, par le R. P. Baragnon, O. P. (Lethielleux, 12 francs). Contemplation de la Personne et des membres du Christ crucifié.

— *Le Chemin de la Croix*, par l'abbé Perreyve (Téqui, 3 fr. 50). Méditations suivies de quelques exercices.

— *Les saintes Voies de la Croix*, par le Chan. Gonon (Mignard, 2 francs). La science de la Croix enseignée aux âmes souffrantes.

— *De la douleur*, par Mgr Bougaud.

— *Douleur et Résignation*, par L. Rouzic (Téqui, 10 francs).

— *Le Prix des Larmes*, par L. Rouzic (Téqui, 10 francs).

— *En face de la Douleur*, par A. Eymieu (Beauchesne, 5 francs).

— *Le Sens de la souffrance*, par le Chan. Simons (au Secrétariat des Malades, 5, rue de la Source, Paris, 1 franc). L'hommage de nos souffrances à la gloire du Père, en union avec le sacrifice du Fils sur la croix et l'autel.

— *L'Amour de la Croix*, 3 fr. 50; *Paix et Joie*, 3 francs; *La Vie cachée*, 3 francs; *L'Holocauste*, par le R. P. Foch, S. J. (Apostolat de la Prière).

— *Dieu en nous*, 6 francs; *L'Idée réparatrice*, 7 fr. (Beauchesne); *La Folie de la Croix*, 5 fr. 50, par le R. P. Plus, S. J. (Apostolat de la Prière).

— *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la vie de victime*, par l'abbé P. Gilotaux (Téqui, 8 francs). Mise au point sur la vie et le vœu de victime.

— *L'Apostolat de la souffrance*, par le R. P. Lyonnard, S. J. (Apostolat de la Prière, 10 francs). Traité *ex professo* de la question. A donner avec discernement à cause des « formules d'offrande » qui ne sont pas à conseiller à tous indistinctement.

— *Le Sacrifice*, par Buathier (Beauchesne, 20 francs).

— *Le Livre de la Souffrance*, par Dom Rabory. Etude du problème de la souffrance, d'après le Livre de Job, au point de vue scripturaire, traditionnel et liturgique.

— *La bonne Souffrance*, par F. Coppée (Lemerre, 15 francs).

— *La Douleur*, par Blanc de Saint-Bonnet (Bonne Presse, 5 francs).

II. Pour redonner du « cran » :

— *Paroles d'un revenant*, par J. d'Arnoux (Plon, 15 francs). Thérapeutique par la violence, mais à base profondément chrétienne.

— *Pages intimes*, par J. Heuzey (Spes, 15 francs). Correspondance et journal d'un jeune officier terrassé par la tuberculose; secoué par

les tentations de toute nature, il n'a pas capitulé : Dieu était avec lui, et son âme est restée maîtresse.
— *Vers la Lumière*, par R. Roy (Fasquelle, 12 francs). Un aveugle de guerre devenant polytechnicien et arrivant par douze ans d'efforts à se créer une brillante situation.
— *O toi qui souffres tant*, par M. J. Angot (Spes). Malade et ami des malades, l'auteur sait comment rendre la confiance et le courage à ceux que la dure épreuve écrase.
— *Cinq leçons de confiance*, par le R. P. Perroy (Vitte, 4 francs). Méditation de cinq leçons de l'Evangile dédiée à ceux qui tremblent ou se scandalisent de leurs souffrances.
— *Vers la paix par la souffrance*, par la Baronne Coche de la Ferté (Spes, 12 francs). Infirme elle-même, l'auteur adresse à ceux qui sont cloués sur un lit sans espoir de guérison, des lettres où elle s'efforce de leur inspirer la paix dans la souffrance.
— *Par la Croix, dans la joie* (Lethielleux, 9 francs). Journal et lettres d' « une âme victime et hostie ».
— *En écoutant le Maréchal Foch*, par le Commandant Ch. Bugnet (Grasset, 15 francs.)Livre qui a rendu courage à plus d'un malade, en lui apprenant à savoir, à vouloir et à agir.

III. Quelques exemples :
— *L'Apostolat d'un malade: Louis Peyrot*, par J.-P. Belin (Spes, 10 francs). Vie du fondateur de l'U. C. M., et histoire de l'Union catholique de Malades.
— *Vies sacrifiées*, par Testis (Spes, 10 francs). Quelques biographies extraites du Livre d'or de l'U. C. M.
— *Passiflore des Alpes*, par J. Debout (Spes, 12 francs). Vie d'Alice Rolland, « amante de Dieu, poète, apôtre », clouée sur un lit de douleur en pleine jeunesse, et dont l'âme se révèle ici.
— *Vie d'Elisabeth Leseur*, par le R. P. Leseur, O. P. (De Gigord). C'est, pour les malades surtout, une « leçon de choses » prise au milieu du monde moderne.
— *La Bienheureuse Bernadette, modèle des malades*, par A. Rebsomen (Librairie Bernadette, 6, rue des Petits-Fossés, Lourdes, 1 r. 50). Brochure faite par un Brancardier de Lourdes, tout spécialement pour ceux qui souffrent.
— *Une âme victime et hostie*, par P. Fleury-Divès (Lethielleux, 4 fr.). Histoire d'une âme ayant dû quitter la vie religieuse pour raison de santé, et qui se consuma héroïquement dans le plus douloureux martyre, joint au plus complet isolement.

II. A PROPOS DES INDULGENCES

Q. *On nous demande un livre contenant les principales indulgences applicables aux âmes du Purgatoire.*

R. A défaut des volumes de Béringer, assez coûteux, prenez celui-ci : P. Feron-Vrau, *Petit traité pratique des Indulgences*, 146 p. Paris, Bonne Presse, 5 fr. 85 franco.

REVUE DES REVUES

REVUES DES SCIENCES SOCIALES

Dossiers de l'Action populaire. — 10 février 1932. — *La jeunesse maritime chrétienne. Sa fondation, état actuel.*

« Elle n'est pas une confrérie dont les associés se réunissent, de temps en temps, pour écouter un sermon et s'engagent à réciter certaines prières. — Elle n'est pas une œuvre de préservation destinée à éloigner des jeunes gens les dangers qui les menacent. — Elle n'est pas un groupe d'étude, composé d'une élite qui vient, chaque semaine, écouter une conférence savante, faite à tour de rôle par l'un de ses membres. — Elle n'est pas même un groupement de jeunes gens ardents, zélés, comprenant qu'ils ont un rôle à jouer dans la société ; mais n'osant pas se livrer à l'apostolat, soit par timidité, soit par peur du « qu'en dira-t-on ? », soit par la crainte d'un échec toujours possible.

Non, la J. M. C. n'est pas cela. Son idéal est plus vaste, ses visées sont plus hautes. Ce qu'elle exige de ses membres, c'est l'action, l'action conquérante !

« La Jeunesse Maritime Chrétienne » — tel est le titre de notre groupement — est l'un des mouvements spécialisés de l'A. C. J. F., de la nouvelle A. C. J. F., tout imprégnée de l'idéal jociste de conquête de la masse.

Elle veut le bien, non d'un groupe déterminé de jeunes marins, mais le bien de tous les jeunes marins.

Elle veut, non seulement leur bien religieux et moral, mais aussi leur bien matériel. C'est pourquoi elle se propose de travailler à améliorer leurs conditions de vie et de travail.

Elle veut, en un mot, assurer leur bonheur complet : bonheur temporel et bonheur éternel.

Mais, comme elle sait que sans la religion l'homme ne peut être heureux, ni en ce monde, ni dans l'autre, elle veut tous les refaire chrétiens.

Pour cela quels moyens emploiera-t-elle ?

Elle organisera l'apostolat du marin par le marin. »

G. Lescang. *La coopération en Roumanie.* — « La coopération a sauvé la classe paysanne des griffes des usuriers et des affermeurs ; elle a préparé cette masse aux deux grandes œuvres sociales, aujourd'hui accomplies : le suffrage universel et la réforme agraire. C'est par la coopération qu'a pénétré la civilisation dans les coins les plus reculés du pays ; c'est elle qui a été la meilleure école de progrès et de civilisation. »

J. Dassonville, *Un exemple d'organisation industrielle, les usines Bat'a à Zlin.*

Chronique sociale de France. — Février et mars 1932. Cl. Mauriès, *Maurras et l'Ordre chrétien.* — Ce travail, reposant sur une étude personnelle des œuvres de Charles Maurras, comprend quatre parties. La première étudie l'idée d'ordre, fondamentale chez Maurras : de source esthétique, empruntée à la Grèce antique, elle commande toutes ses idées politiques, le rôle prépondérant des institutions, des lois, de la politique extérieure, mais elle laisse de côté et sous-estime les forces morales, tenues pour suspectes, révolutionnaires en puissance. Au reste une philosophie rigoureusement agnostique est sous-jacente à ces conceptions politiques.

L'auteur montre ensuite comment l'ordre maurassien n'est pas chrétien, faute d'être commandé par la fin divine qui pour un chrétien conditionne nécessairement le problème politique comme toute activité humaine morale. La troisième partie cherche à expliquer en pays chrétien le crédit d'un ordre antichrétien et la quatrième, s'il est possible de passer de l'ordre de Maurras à l'ordre chrétien : Maurras aurait pu écrire le *Génie du catholicisme*, il n'a écrit que *le Génie du paganisme.*

Dans ce même numéro de mars, L. Duval-Arnoult. *Le salaire familial, les caisses de compensation et l'obligation légale.*

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE

Rauschen-Altaner, **Patrologie, Die Schriften der Kirchenvater u. ihr Lehrgehalt.** 10e et 11e éd., Freiburg im Breisgau, Herder, 1931. In-8° de XX-442 p. broché, 10 Mk.

Le *Gundriss der Patrologie* du Dr Rauschen, prof. à l'Université de Bonn, paru en 1903, avait été traduit en français et adapté en 1906 par M. Ricard. Il avait été présenté au public par M. Tixeront. Il se faisait remarquer par une grande sobriété, une clarté peu commune aux ouvrages allemands et une abondance de renseignements précis et sûrs aussi bien sur les Pères et écrivains ecclésiastiques qus sur leurs œuvres et sur leurs conceptions dogmatiques. On avait pu l'intituler « *Eléments de Patrologie et d'histoire des dogmes* ». C'était vraiment le vademecum indispensable de l'étudiant en théologie.

Après la mort du Dr Rauschen, de nouvelles éditions dues au Dr Wittig, en 1921 et 1926, en avaient fait en même temps le memento du spécialiste. Le Dr Altaner, prof. à l'Université de Breslau, en donne

maintenant une dixième édition refondue qui développe encore l'ouvrage dans les deux sens du manuel de patrologie et d'histoire des Dogmes pour l'étudiant et de memento pratique et sûr pour le spécialiste.

Il semble y avoir pleinement réussi. Les travaux de publication de textes, d'études en volumes ou en articles de revues, en recensions importantes et équivalant à des articles sont prodigieux. De 1925 à 1931 on en a compté environ deux mille ! Tout n'est évidemment pas à retenir dans cette masse, mais pourtant quel profit n'y a-t-il pas pour quiconque s'intéresse à la littérature patristique à avoir sous la main un guide bien informé qui en ait fait pour lui le dépouillement et le discernement !

Même à côté des grandes *Histoires de la Littérature grecque chrétienne* de Puech (1928-30) et de celle de la *Littérature latine* de Labriolle (1924), à côté de celles plus restreintes de G. Bardy, *Littérat. grecque* (1928), *latine* (1929) et du *Précis de Patrologie* de Cayré qui, lui, se place plutôt au point de vue d'une première initiation, il y a place pour l'ouvrage de Rauschen-Altaner, à la fois histoire littéraire et dogmatique à un point de vue rigoureusement scientifique en même temps qu'élémentaire.

E. R.

PASTORALE

Pour sauver les âmes : Théologie pastorale à l'usage des Séminaires et du Clergé, par M. l'abbé J. Blouet, P. S. S., Supérieur du grand Séminaire de Coutances. Ouvrage couronne par l'Académie française (Prix Juteau-Duvigneaux), 5e édition soigneusement revue et mise au point (10e mille). Gabalda, éditeur, Paris.

Voici en quels termes Mgr Paulot, l'éminent vicaire général de Reims, auteur lui-même de livres si estimés, apprécie cet ouvrage :

« Tout ce que dicte un grand bon sens, servi par l'esprit d'observation, par une expérience prolongée des hommes et des choses ; tout ce qu'inspire la notion de la juste mesure, également éloignée des excès, la préoccupation du côté pratique, le souci de ne chercher point la perfection dans l'absolu, mais dans le sentiment profond des capacités de la nature humaine, tout ce qui, en un mot, complète le théologien par le psychologue ; enfin tout ce que signifie une méthode qui, supposant le disciple déjà maître, ne s'attarde pas à lui représenter ce qu'il sait, mais tend à concentrer l'attention de son esprit sur les idées génératrices d'une action pastorale intégrale et saine ; tout cela, nos confrères auront une très particulière complaisance à l'entendre d'un Supérieur de Séminaire qui a beaucoup vécu, beaucoup vu, longtemps porté dans son cœur les sollicitudes de tant d'âmes sacerdotales successivement tourmentées et confiantes. N'en est-ce pas assez pour que s'offre à nous ce beau et bon livre sous le jour du meilleur crédit ?

« Aussi bien, est-ce pour nous une bonne fortune relativement trop rare de rencontrer un ouvrage de ce genre, d'ordre strictement professionnel, pour que nous n'ayons pas à cœur de nous le procurer, de le

méditer à loisir, d'en faire l'application graduée, au cours de notre ministère...

« La rédaction est aisée, sobre, vivante, pittoresque. Servie par petites tranches, la matière du livre facilite d'autant l'attention : ce qui permet encore qu'on s'y reporte sans peine, les points de repère étant pour ainsi dire aussi nombreux que les pages... »

Le titre principal des éditions précédentes a été un peu modifié. C'est toujours *Pour sauver les âmes*, mais, cédant à d'aimables instances, l'auteur, au lieu de présenter son livre comme de modestes *Indications* à l'usage du clergé, l'a intitulé *Théologie pastorale*. Et de fait, il est devenu un manuel adopté dans beaucoup de Séminaires pour l'enseignement de la Pastorale sans cesser, grâce à sa rédaction très concrète et très vivante, d'être pour le clergé un livre de lecture spirituelle qu'on a utilisé pour la lecture au réfectoire dans beaucoup de retraites ecclésiastiques.

VARIÉTÉS

Der Grosse Herder (Le Grand Herder) : **Dictionnaire encyclopédique scientifique et pratique**. 12 volumes, plus un volume de cartes. Herder, Fribourg en Brisgau. IIe vol. (Batterie à Cajetan contenant 1728 colonnes de texte et 146 de supplément : 15 plans de villes en couleurs, 8 reproductions de planches en couleurs), 1932. Demi-reliure cuir artistique. 34 M. 50.

Malgré les difficultés des temps, voici le second volume du Grand Herder. Nous y retrouvons les mêmes qualités que dans le premier, paru en juillet dernier. Superbe volume, — plus maniable que ceux de notre Larousse, — élégante reliure, beau papier glacé que nous ne sommes plus guère habitués à voir en France. Les caractères nets, les cartes et photographies d'une exécution qui ne laisse rien à désirer à aucun point de vue et toujours instructives. Peut-être même pourrait-on trouver quelque profusion de gravures qui ne sont pas toujours proportionnées à l'importance du sujet. Ainsi, une superbe planche coloriée qui occupe deux pages nous fournit toute les variétés de « Birnen », de même que dans le premier nous avions pu admirer toutes les variétés de « Aepfel ».

Il ne saurait évidemment être question d'énumérer tous les articles, même en se bornant aux principaux. A noter cependant partout la préoccupation de l'actualité à tous les points de vue. Articles « Bauen, Bauer, Beruf, Bildtelegraphie, Bolchevismus, Buchführung, Büro, etc. ». Un Français y voit avec plaisir figurer les personnages importants à quelque titre que ce soit : J'ai noté au passage : *Bergson*, *Georges* et *Maurice Blondel* (alors que ce dernier ne figure même pas dans le *Lexikon für Theologie u. Kirche* de *Burchberger*), *H. Brémond*, *Briand*, tous avec une excellente photographie et des renseignements très exacts que l'on ne trouverait pas dans maints ouvrages français.

Evidemment, comme il convient, les personnages de même que les villes ou régions ou préoccupations de l'Allemagne y tiennent la place

principale. Excellent moyen pour un Français de se renseigner de première main sur tout ce qui concerne nos voisins d'outre-Rhin.

On remarquera toujours la même préoccupation d'être non seulement intéressant et de fournir un aliment à une légitime curiosité mais surtout pratique, qui guide les éditeurs. Leur ambition est de faire du « Grosse Herder » l'indispensable auxiliaire du foyer catholique au point de vue technique, économique, artistique, littéraire, social et religieux. Les indications d'ordre religieux paraissent particulièrement soignées et exactes. Dix colonnes sont consacrées à la Bible avec reproduction photographique de manuscrits.

Souhaitons que les éditeurs puissent arriver rapidement au terme de leur courageuse entreprise !

E. R.

BIOGRAPHIES

Mgr Laveille, **Marguerite Sinclair**, édition revue et complétée. Téqui, 8 fr.

Est-il besoin de présenter cette réédition ? L'émule écossaise de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus est déjà bien connue et bien invoquée. Une liste de faveurs, dont quelques-unes très sérieuses, ont été retenues par le tribunal ecclésiastique de Glasgow, est venu enrichir l'ouvrage. Il est à souhaiter que cette biographie se répande de plus en plus, conformément au vœu du Saint-Père. L'ouvrage du grand spécialiste de vies édifiantes laisse, après lecture, un double souvenir surtout :

D'abord celui d'une famille ouvrière chrétienne, unie par la charité réciproque autant que par la pauvreté, — où les parents sont pour les enfants des guides et des exemples de travail, d'abnégation, de foi, de charité, — et dont Marguerite fut la joie.

Puis celui d'une vie d'union à Jésus et d'obéissance extraordinairement développées, qui veut rester cachée, mais qui seule explique cette humilité acquise au prix de bien des luttes, — l'ascendant mystérieux de la jeune ouvrière ou de la pauvre Clarisse sur son entourage, — ce zèle pour les âmes qui lui fait embrasser avec amour et silence les sacrifices les plus pénibles dans le monde comme au couvent, et comme au sanatorium. Vie soigneusement cachée au monde par cet esprit d'enfance de Sainte Thérèse de Lisieux, et par une joie constante, parfois très extériorisée, très écossaise.

Peut-être serait-on porté à regretter que l'auteur n'ait pas fait pénétrer davantage les profondeurs de cette vie spirituelle, ainsi manifestée : mais cette vie demandait le secret pour répandre son charme et porter ses fruits.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

LE NOUVEAU LIVRE DE M. BERGSON

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION

Du nouveau livre de M. Bergson, comme d'ailleurs de toute son œuvre, on peut dire ce que M. Bergson écrit de l'artiste ou de l'écrivain inspirés : « C'est d'un capital indéfiniment productif d'intérêts, et non d'une somme à dépenser tout de suite, qu'il aura enrichi l'humanité » (p. 272). On éprouve, en effet, à la lecture de cet ouvrage, ce sentiment de plénitude que donnent seules les grandes œuvres : une impression à la fois de richesse et de simplicité, qui répond sans aucun doute à la manière vraiment générale dont l'idée essentielle que M. Bergson veut traduire ramène, au fur et à mesure que l'exposé avance, tous les matériaux mis en œuvre à sa propre unité. De là vient que l'érudition supposée par un tel travail n'apparaît qu'à celui qui se laisse distraire de la suite du discours, pour en rechercher volontairement les assises : quand on s'abandonne, au contraire, à l'enchaînement mélodique qui unit page à page, ligne à ligne, sans arrêt ni coupure, les éléments du poème, alors il semble que tout ait dû jaillir d'un seul trait, tant matière et forme semblent être le fruit d'un même indivisible mouvement. Ainsi, d'ailleurs, nous apparaissent toujours les chefs-d'œuvre.

I

Morale et religion ont deux sources chacune. L'une de ces sources est sociale. Elle résulte, quant à la morale, de la masse d'obligations partielles que crée la vie sociale et qui s'imposent à tous les membres sans les violenter. C'est un lien analogue à

celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme. « C'est la forme que prendrait ce lien aux yeux d'une fourmi devenue intelligente comme un homme, ou d'une cellule organique devenue aussi indépendante dans ses mouvements qu'une fourmi intelligente. » L'obligation morale, dans ce cas, se fait sentir à la conscience comme une *pression ;* elle est nécessairement, dans ce qu'elle a d'original et de fondamental, infra-intellectuelle, et elle ne peut jamais constituer qu'une morale *close* ou *fermée*, puisqu'elle a pour effet de bloquer en quelque sorte tous les individus et tous les sentiments individuels dans les limites du groupe social et de les river à la solidarité établie par la nature.

L'autre source de la morale, et qui donne naissance à la vraie morale, celle par laquelle l'homme se dépasse lui-même dans la voie où l'a placé l'élan vital, c'est une émotion créatrice qui soulève de loin en loin des âmes privilégiées et qui, par un débordement de vitalité, se répand autour d'elles, rayonne un enthousiasme qui ne s'éteint jamais et qui est toujours susceptible de retrouver sa flamme. Emotion créatrice, que l'on peut aussi appeler un élan d'amour, car, nous le verrons plus loin, la création procède de l'amour, l'amour étant essentiellement ce qui donne.

C'est cette émotion créatrice qui encourage tous les grands rêves par lesquels l'humanité échappe aux limites où voudrait l'enserrer la morale close : rêve d'une transformation radicale de l'humanité, de la réalisation d'une unique société fraternelle où tous les hommes seraient accueillis sans distinction de races, — rêve d'une justice de plus en plus parfaite, d'une spiritualisation de plus en plus grande de l'homme et de la société humaine. Toutes ces grandes idées, ces élans d'un amour qui ne veut admettre aucun obstacle, la morale *ouverte* ou *dynamique* les réalise par *aspiration*, au contraire de la morale close, qui procède par pression. Elle va de l'avant, entraînant dans l'enthousiasme de la conquête les hommes qu'elle a su gagner à son émotion généreuse.

Il se pourrait, ajoute M. Bergson, que la discrimination de ces deux sources de la morale permît de comprendre le caractère mixte de l'obligation, si souvent méconnu au grand dommage de l'éducation. Le tort était de ramener toute la morale à l'une ou à l'autre de ces deux sources : l'école sociologique, pour avoir

décelé avec raison le rôle de la pression sociale, négligeait à tort le rôle immense et irréductible de cet élan d'amour qui est le grand principe du progrès humain ; — les autres, à la manière de Kant, voyaient bien tout ce qu'il y a dans la moralité de supra-social, mais ils s'égaraient comme les premiers, en négligeant le facteur social, dont le jeu a pourtant, lui aussi, son importance. « Rétablissons la dualité d'origine : les difficultés s'évanouissent. Et la dualité elle-même se résorbe dans l'unité, car « pression sociale » et « élan d'amour » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, mais exceptionnellement capable de la transfigurer, grâce à des individus dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice » (p. 98).

Les éducateurs, qui soupçonnent bien cela quand il s'agit d'exercer une influence, et non simplement de spéculer, auraient intérêt à conformer davantage leurs méthodes aux conclusions qu'imposent les analyses précédentes, et à joindre au dressage (auquel on accorde trop, et qui ne réussit qu'à donner une morale impersonnelle et close), la mysticité, c'est-à-dire l'influence d'une personnalité révélatrice de la vraie morale ou des inspirations qui seules sont capables de nous faire aller de l'avant, hors des cadres rigides de la société, dans une voie de progrès et d'amour universel. Car « si la parole d'un grand mystique, ou de quelqu'un de ses imitateurs, trouve un écho chez tel ou tel d'entre nous, n'est-ce pas qu'il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se réveiller » (p. 101) ? Ainsi, argumentait jadis Schleiermacher dans son discours *Bildung zur Religion*, réclamant que, dans l'éducation, on fît une place considérable, à côté de l'intelligence, qui laissée à elle-même est stérile, quand elle n'est pas ouvrière de ruine, au sentiment ou à l'émotion créatrice, qui est la seule source féconde : « L'esclavage prendra fin, écrivait-il, quand le sentiment viendra en aide à ces actes de l'entendement, par lesquels on ne produit rien, à ces définitions, qui n'éclaircissent rien, à ces analyses, qui ne résolvent rien : tel est le but où nous devons tendre de toutes nos forces réunies. »

Maintenant, à quoi rattacherons-nous ces deux sources de la

morale ? Car ni pression, ni aspiration ne trouvent leur explication définitive dans la vie sociale considérée comme un simple fait. D'abord, la société ne s'explique pas par elle-même, mais bien par la Vie dont elle n'est, tout comme le reste, qu'une manifestation. De plus, l'individu juge la société et il réussit parfois à la transformer moralement. La société n'est donc pas l'autorité suprême, ni, par suite, l'explication ultime. « Mais si elle n'est qu'une des déterminations de la vie, on conçoit que la vie, qui a dû déposer l'espèce humaine en tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se seront retrempées en elle pour aider la société à aller plus loin [...] Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique » (p. 102-103).

II

On aura vu, par cette brève analyse, comment M. Bergson accepte, pour une part, les résultats de la sociologie durkheimienne, dont la thèse essentielle est que le fait moral s'explique tout entier et adéquatement par le jeu de la pression sociale. A vrai dire, cependant, M. Bergson ne se rallie à l'explication sociologique, quant à la morale close, que pour mieux la repousser quant à l'essentiel, à savoir quant à la vraie morale, qui est la morale ouverte et dynamique. Mais, même dans ces limites, on peut se demander s'il n'y aurait pas quelque confusion entre les problèmes d'origine et les problèmes d'essence. On pourrait peut-être objecter, en effet, que la morale close, dans l'explication bergsonienne, ne s'appelle *morale* que par équivoque, puisqu'il lui manque ce qui est le caractère propre de la morale. Mais peut-être aussi ce caractère lui fait-il moins défaut qu'il apparaît tout d'abord. Admettons en effet les analyses de M. Bergson : nous dirons qu'il est vrai qu'en fait, dans les sociétés primitives, le sentiment d'obligation se confond avec la contrainte sociale, — comme d'ailleurs, chez les civilisés, l'obligation s'identifie souvent avec la contrainte qu'impose l'opinion collective ou « ce qui se fait ». — Mais cela ne se produit que parce que l'individu se sent, se connaît ou se veut solidaire de la société ou de la

tribu. M. Bergson le remarque à plusieurs reprises : « Individu et société, dit-il, s'impliquent réciproquement : les individus constituent la société par leur assemblage ; la société détermine tout un côté des individus par sa préfiguration dans chacun d'eux. Individu et société se conditionnent donc circulairement » (p. 111). L'obligation, dans ce cas, ajouterons-nous, ne résulte pas tant de la force que déploie la société pour faire respecter ses lois ou ses coutumes, que du sentiment, au moins implicite, qu'il existe un bien dont la société n'est que la condition ou l'expression. C'est donc, avant tout, l'idée de ce bien, à la fois collectif et individuel, qui commande, et non seulement la crainte des représailles du pouvoir social ou l'intérêt souvent mal défini de l'insertion de l'individu dans le cadre social. Si inférieure que soit cette moralité, on peut y reconnaître la forme même de la moralité, à savoir la soumission à un idéal que la société ne crée pas et qui commande par sa propre force immanente. La société peut donc être, concrètement, à l'origine de la morale, mais il n'en résulte aucunement que le bien, même dans la morale close, ne soit qu'une création de la société ou qu'un artifice de la vie pour assurer la pérennité des cadres sociaux. Déjà, dans ce *bien* — idéal encore très inférieur, si l'on veut, mais idéal — qui est placé comme en avant de la société et dont la société elle-même relève, il y a comme une ébauche et en tout cas une promesse de moralité supérieure. Tout un dynamisme y est impliqué. — De cela, d'ailleurs, il nous semble que M. Bergson conviendrait facilement, en remarquant que si, *abstraitement*, deux formes hétérogènes de morale peuvent être distinguées, il n'y a pas, en pratique, de morale close qui ne comporte un certain dynamisme, qui sans être *d'elle*, soit du moins *en elle* comme l'amorce d'une vraie morale. Resterait toutefois la difficulté qui consiste à fonder l'obligation morale sur la simple pression sociale.

Quoi qu'il en soit de ce point, M. Bergson nie avec force que la morale humaine puisse être ramenée tout entière au simple jeu des forces sociales. Pour sa part la meilleure, elle est au contraire un élan, commandé par l'amour, au delà des cadres rigides où les sociétés veulent enfermer les individus. Morale dynamique, qui se résume dans la charité, et dont le Christ et les saints nous ont donné de magnifiques exemples. Et justement, que cet-

te morale consiste à échapper à la contrainte sociale du groupe ou de la tribu pour proposer un progrès qui souvent se présente comme une révolution, les paroles mêmes du Christ, dit M. Bergson, le prouvent clairement : « Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne : « On vous a dit que... Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie ; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. On ne renonce pas à l'ancienne méthode ; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier » (p. 57). Sans doute, et dès avant le christianisme, le stoïcisme parle de la fraternité humaine et proclame que le sage est citoyen du monde. « Vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex iisdem seminibus ortum, eodem frui coelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori » (Sénèque, *Epist.* 4, c. vi). Mais ces formules, déclare M. Bergson, étaient celles d'un idéal conçu, et conçu peut-être comme irréalisable. « Nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare. Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante » (p. 77). — La raison de l'infériorité du stoïcisme sur ce point était plutôt, à notre avis, qu'il ne s'était pas élevé à l'idée d'une véritable égalité *morale* des hommes devant Dieu et qu'il s'en tenait à l'idée d'une sorte d'égalité physique de tous les hommes au sein du cosmos. Cette remarque, ici, a une portée qu'il convient de souligner : elle signifie que si le christianisme a été plus *ouvert*, plus *dynamique* que le stoïcisme, la raison n'en est pas simplement, comme le pense M. Bergson, dans le fait pour lui d'avoir obéi à une plus intense émotion d'amour universel, mais surtout d'avoir eu une *doctrine* qui manquait aux stoïciens ; la révélation de notre universelle parenté dans le premier et le deuxième Adams, comme aussi du mystère infini de l'Amour divin, dans l'incarnation du Verbe, ce sont là des choses qui, *logiquement* du moins, sont au principe de l'émotion créatrice et qui en conditionnent constamment la fécondité. La différence à marquer entre le christianisme et le stoïcisme n'est

donc pas uniquement celle « d'un idéal simplement présenté aux hommes par des sages dignes d'admiration », et du même idéal « lancé à travers le monde dans un message chargé d'amour, qui appelait l'amour » (p. 77). Il s'agissait aussi, quant au christianisme, d'une « sagesse » sinon « définie », du moins définissable et « formulable en maximes ». Si le christianisme a réalisé dans les cœurs et dans les institutions une telle révolution, s'il agit toujours comme un ferment de progrès spirituel, de justice et de charité, de paix sociale et de fraternité humaine, c'est par le fait de la révélation de l'universelle parenté des hommes, quant à la nature et quant à la grâce. Otez les vérités dogmatiques qui sont de l'essence du christianisme, l'élan s'arrête et ne sait plus où s'alimenter.

A vrai dire, M. Bergson se défend de proposer une morale sentimentale. « En faisant une large part à l'émotion dans la genèse de la morale, dit-il, nous ne présentons nullement une *morale de sentiment*. Car il s'agit d'une émotion capable de cristalliser en représentations, et même en doctrine » (p. 44). — On pourrait se demander si cela suffit. Il semble qu'il faudrait admettre un rapport plus étroit entre doctrine et morale, admettre aussi que la doctrine *comme telle* contient tout un potentiel « émotif » ou pratique, et par conséquent placer l'émotion, au moins logiquement, après la croyance, surnaturelle ou naturelle. Cependant, il y a un sens où les vues bergsoniennes deviendraient justes. Il conviendrait, pour cela, de se placer au point de vue de l'ordre concret, qui est surnaturel. On devrait alors reconnaître au principe de la morale dynamique quelque chose comme ce que M. Bergson nomme une *émotion*, c'est-à-dire, si nous l'entendons correctement, tout un ensemble de sentiments et de doctrine, donné d'abord comme un tout et perçu ou ressenti beaucoup plus intuitivement que discursivement, mais susceptible, avec le temps et la réflexion, de s'expliciter en formules de foi et en maximes d'action. Telle fut sans doute, l' « émotion » qui lança les premiers chrétiens à la conquête du monde. Pour eux, l'émotion, au sens que nous venons de dire, fut donc originale. Pour nous, au contraire, elle *résultera* de l'adhésion à la foi, c'est-à-dire que la croyance nous rendra, parce qu'elle le contient, le dynamisme dont elle est née, ou, plus exactement, qu'elle n'a fait qu'expliciter en formules

précises. Voilà en quel sens pourront peut-être se justifier les vues de M. Bergson.

III

Mais laissons ce point, que nous allons retrouver en étudiant la conception bergsonienne de la religion. Celle-ci est parallèle à la conception de la morale : comme il y avait lieu de distinguer une morale close et une morale ouverte, on distinguera une religion statique et une religion dynamique. La première peut être définie « comme une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société dans l'exercice de l'intelligence » (219). Elle manifeste donc l'*intention* de la nature : magie, culte des esprits ou des animaux sacrés, adoration des dieux, mythologies, superstitions de tous genres : tout cela pourra paraître très complexe, si on le prend, en quelque sorte, du dehors ; mais qu'on essaie de retrouver en soi, sous la couche d'habitudes que la civilisation a déposées, le fonds primitif qui subsiste toujours et qui reparaît d'ailleurs si facilement, on reconnaîtra dans ces formes religieuses inférieures quelque chose de très simple : une précaution de la nature contre ce que l'intelligence comporte de dangereux pour les cadres de la société et pour sa stabilité. Cette précaution se traduit, en pratique, par la fonction fabulatrice, dont le rôle est de projeter autour de l'homme des êtres fantasmatiques « qui vivent d'une vie *analogue* à la sienne, *plus haute* que la sienne, *solidaire* de la sienne » (p. 237), et qui, par suite, garantissent la société contre l'égoïsme individuel que peut conseiller l'intelligence, — contre la représentation par l'intelligence de l'inévitabilité de la mort, qui pourrait engendrer le découragement devant l'effort et briser l'élan de vie, — enfin « contre la représentation par l'intelligence d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'objet souhaité » (p. 147).

Tout autre est la religion dynamique, car entre elle et la religion statique, comme entre les deux morales, il n'y a pas qu'une simple différence de degré, mais une différence de nature, et l'on ne passe pas plus de l'une à l'autre par voie de continuité naturelle qu'on ne passe naturellement, chez Spinoza, du premier genre de connaissance (imagination) au troisième genre (intuition rationnelle, *amor intellectualis*). La religion dynamique est

essentiellement un bond *hors de la nature*, alors que la religion statique représente un effort de la nature pour enfermer l'homme dans la société close. Elle est donc, par nature, *ouverte*, elle aussi, et, sous sa forme la plus élevée, elle est ce qu'on nomme *mysticisme*, c'est-à-dire « une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie » (p. 235). — Sans doute, la plupart du temps, la religion dynamique est associée à la religion statique. Tout homme participe plus ou moins des deux : le grand mystique cède au statique, pour une part de sa vie religieuse, et l'homme le plus rivé aux formes matérialisées du culte est capable de vibrer sympathiquement aux poussées de l'enthousiasme religieux. Mais ces formes sont si différentes entre elles qu'on peut, au moins par abstraction, les isoler et les considérer, en quelque sorte, à l'état pur.

Or, de ce mysticisme par lequel l'individualité franchit « les limites assignées à l'espèce par sa matérialité » et continue et prolonge aussi l'action divine, les types les plus complets ne se rencontrent que dans le christianisme, de la même façon que la morale ouverte ne trouvait ses hérauts parfaits que dans le Christ et ses disciples. « Ni dans la Grèce ni dans l'Inde antique il n'y eut de mysticisme complet, tantôt parce que l'élan fut insuffisant, tantôt parce qu'il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite. C'est son apparition à un moment précis qui nous fait assister rétrospectivement à sa préparation, comme le volcan qui surgit tout d'un coup éclaire dans le passé une longue série de tremblements de terre » (p. 242). Si on laisse de côté, pour le moment, le christianisme des grands mystiques, pour ne considérer que la forme sans la matière, on avouera que la plupart d'entre eux ont passé par des états qui ressemblent à ceux où aboutit le mysticisme antique. « Mais, ajoute M. Bergson, ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un nouvel effort, ils ont rompu une digue ; un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaire. Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres. Pres-

que toutes ces activités surabondantes se sont employées à la propagation du christianisme » (p. 243).

Or, quelle est la source de cet élan mystique ? Ce n'est pas l'intelligence. Elle est, dit M. Bergson, tournée vers la matière, et, dans la mesure où elle renonce à sa fonction naturelle, qui est de fabriquer des outils (*homo faber*), elle ne peut exercer qu'une action dissolvante. Le principe de la vie mystique doit donc être placé au delà de l'intelligence discursive ; il doit être supra-intellectuel et on le nommera du nom d'*intuition* : c'est un contact, une saisie concrète de Dieu et une sorte d'assimilation à Dieu. Le grand mystique, par delà les visions trop symboliques qui ne sont qu'un tribut payé à la faiblesse de l'organisme humain, se rend compte « d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes » (p. 248), et dans cette conscience, il prend la force d'agir sur ses semblables, de les appeler à une vie plus parfaite et plus haute, à la réforme de la société et à la réalisation d'une universelle fraternité dans l'amour. « A travers Dieu, par Dieu, *le mystique* aime toute l'humanité d'un divin amour, et cet amour, il veut le faire partager, en faire une vivante réalité ». Un tel amour, qui est d'essence métaphysique encore plus que morale, en tant qu'il coïncide avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, — cet amour livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il voudrait, en effet, « avec l'aide de Dieu, parachever la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même. Où, pour employer des mots qui disent [...] la même chose dans une autre langue : sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt » (p. 251).

IV

Telle est la conception bergsonienne de la religion, sous les deux formes si différentes qu'elle peut revêtir dans l'humanité. L'exposé trop rapide de cette doctrine aura assez montré quelle

richesse de vues elle comporte, particulièrement en ce qui touche aux grands mystiques chrétiens et à leur influence sur les progrès de l'humanité. Il y a, dans ces pages si belles, une élévation et comme une ferveur religieuses qui sont profondément émouvantes. L'hommage si net et répété que M. Bergson rend au christianisme mérite aussi d'être spécialement souligné. Nous n'hésiterons même pas à céder — sans le moindre scrupule — au désir naturel, que stigmatisait d'avance M. L. Brunschvicg, dans un article des *Nouvelles Littéraires* (2 avril 1932), d'*utiliser*, comme disait jadis Brunetière, l'apologie bergsonienne de la religion dynamique au profit de l'Eglise catholique, car enfin l'Eglise qui ne cesse d'engendrer ces mystiques où M. Bergson voit les grands pionniers du progrès humain, les hérauts de la vie divine et les auxiliaires de l'effort créateur, cette Eglise ne peut passer, comme le voudrait M. Brunschvicg, — *utilisant* lui aussi, mais à rebours, la philosophie bergsonienne, — pour une religion close, mais bien plutôt pour la religion ouverte et dynamique par excellence. Bref, ne marchandons ni notre admiration, ni notre approbation très étendue aux pages que M. Bergson a écrites sur la religion.

Elles appellent toutefois quelques objections. La principale porterait, à notre avis, sur la conception bergsonienne de la religion *statique*. Cette conception repose, on l'aura bien vu, sur une certaine manière de comprendre l'intelligence et sa fonction, qui est propre à M. Bergson, et qu'il faudrait donc commencer ou recommencer par discuter, — car cela a été fait bien des fois. Cette discussion nous entraînerait trop loin. Remarquons seulement que si, comme nous le croyons, l'intelligence a vraiment de soi, par nature, essentiellement, une fonction spéculative, si elle est vraiment la faculté de l'*être*, avant d'être la faculté du *faire*, la religion que M. Bergson nomme *statique* et qui est créatrice de mythes, ne pourra plus apparaître simplement comme une défense de la nature contre l'intelligence, mais bien plutôt comme un effort de l'intelligence pour dépasser la nature. A ce titre, la religion dite dynamique se placera dans le prolongement naturel de la religion statique, puisqu'entre elles deux on ne trouvera plus de différence de nature. Créer des dieux, pratiquer la magie, inventer des superstitions, cela, après tout, n'est qu'accidentel ; au principe de ces créations mythiques, il y a, semble-

t-il, non pas une précaution de la vie contre l'intelligence, mais une recherche inquiète, et qui partiellement s'égare, par l'intelligence même, des conditions qui peuvent rendre l'univers intelligible, à la fois dans son existence et dans son cours.

V

Mais nous ne voulons pas nous attarder plus longuement sur cette question. Nous préférons examiner plus en détail les conclusions qui concernent le problème de Dieu. M. Bergson pense que si le mysticisme est bien tel qu'il le comprend et le décrit, « il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu » (p. 257), et l'un des résultats les plus importants de l'expérience mystique consiste, déclare M. Bergson, en ce qu'elle nous conduit à l'affirmation de la réalité d'un Dieu personnel, créateur et providence universelle.

Cette conclusion, il faut y insister, c'est l'*expérience mystique* qui nous la suggère, mais non l'argumentation rationnelle. Ce problème de l'existence et de la nature de Dieu, écrit M. Bergson, « nous ne voyons pas [...] comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience, réelle ou possible. Libre à vous de construire l'idée d'un objet ou d'un être, comme ferait le géomètre pour une figure géométrique ; mais l'expérience seule établira qu'il existe effectivement en dehors de l'idée ainsi construite » (p. 258). — Ce n'est pas tout à fait la même chose ! La construction du géomètre ne porte que sur une essence ; le raisonnement métaphysique aboutit à affirmer une *existence*, — et, dans une certaine mesure, une *nature* aussi, — exigées pour que le *réel* soit intelligible. Quoi qu'il en soit, M. Bergson reste fidèle jusqu'au bout à sa vieille défiance de l'intelligence spéculative. Un raisonnement qui nous permettrait de conclure à l'existence d'un Etre qui se distinguerait de tous les autres, en ce qu'il serait inaccessible à *notre* expérience et pourtant aussi réel qu'eux, un tel raisonnement lui apparaît comme le fruit d'une « illusion fondamentale » (258). Comme s'il s'agissait de se passer totalement de l'expérience[1] ! De même, plus loin, M. Bergson

1. La formule qu'emploie M. Bergson, p. 261, paraît beaucoup plus

déclare en passant, et comme allant de soi, que la conclusion d'un raisonnement (métaphysique) ne saurait jamais être que « possible ou probable ».

Or, s'il en est ainsi, nous sommes réduits à l'alternative de la saisie directe, intuitive, du réel, ou de l'ignorance à peu près complète, puisque le raisonnement ne peut jamais donner une vraie certitude. Heureusement, nous avons les grands mystiques chrétiens pour nous renseigner sur Dieu : ces êtres privilégiés, qui ont conscience d'être les instruments de Dieu, touchent à la source même où s'alimente leur élan d'amour. — Soit ! Mais cette expérience n'est qu'exceptionnelle. Et encore faut-il ajouter que les mystiques s'appuient toujours sur les affirmations de la dogmatique chrétienne : la nature de leurs expériences — du moins chez ceux qu'invoque M. Bergson comme les mystiques complets — se trouve d'avance définie et délimitée par les enseignements de la foi, comme, d'ailleurs, le reconnaît M. Bergson (p. 255). C'est au point qu'un saint Paul, favorisé de révélations et de visions mystérieuses et qui méritent à coup sûr le nom de mystiques, déclare qu'il n'hésiterait pas à dire anathème à l'ange de Dieu qui lui enseignerait quoi que ce soit qui différât de la foi prêchée par l'Eglise des Apôtres. (*Galates*, I, 8.) Dans ces conditions, ne devrait-on pas penser que ce sont les enseignements de la religion, — la *doctrine* religieuse, disons-nous, — qui sont « à l'origine du mysticisme », et que celui-ci n'« a jamais fait autre chose que repasser sur la lettre du dogme pour le tracer cette fois en caractères de feu ? » (p. 253).

Or c'est vers une solution inverse du problème que semble pencher M. Bergson, solution qui fait sortir la religion du mysticisme lui-même. « D'une doctrine qui n'est que doctrine, écrit-il, sortira difficilement l'enthousiasme ardent, l'illumination, la foi qui soulève les montagnes. Mais posez cette incandescence, la matière en ébullition se coulera sans peine dans le moule d'une doctrine, ou deviendra même cette doctrine en se solidifiant.

juste, et exprime, en somme, la méthode de la métaphysique traditionnelle : « Comment ne pas voir que, si la philosophie est œuvre d'expérience et de raisonnement, elle doit suivre la méthode inverse (*de la méthode a priori*), interroger l'expérience sur ce qu'elle peut nous apprendre d'un Être transcendant à la réalité sensible comme à la conscience humaine, et déterminer alors la nature de Dieu en raisonnant sur ce que l'expérience lui aura dit ? La nature de Dieu apparaîtra ainsi dans les raisons mêmes qu'on aura de croire à son existence ».

Nous nous représentons donc la religion comme la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité » (p. 254). — Sans doute, M. Bergson ajoute-t-il que, grâce à la religion ou à la doctrine qui est issue du mysticisme et qui est devenue, par le potentiel mystique qu'elle s'est incorporée, source elle-même de vie mystique, l'humanité tout entière peut participer aux bénéfices du grand courant spirituel. « Mysticisme et christianisme se conditionnent donc l'un l'autre, indéfiniment » (p. 256). Mais il reste que la source première, c'est cette intuition supra-intellectuelle de la divinité qui caractérise en son essence la vie du grand mystique. « Avant la nouvelle morale, avant la métaphysique nouvelle, il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence » (p. 45).

Si nous nous plaçons au point de vue du surnaturel, ces affirmations de M. Bergson peuvent recevoir, ici comme plus haut, lorsqu'il s'agissait de morale, un sens profondément juste, car M. Bergson précise : « Il faut pourtant bien qu'il y ait eu un commencement. Par le fait, à l'origine du christianisme, il y a le Christ » (p. 256) : le Christ, ajouterons-nous, qui venu du sein du Père, a apporté aux hommes la révélation gratuite des secrets de la vie divine et des exemples incomparables de sainteté. C'est à la fois sur cette doctrine de l'ordre surnaturel et sur ces exemples que Jésus fonda son action et celle de l'Eglise qu'il créait : « Allez, enseignez toutes les nations... » Ici donc, en effet, c'est d'abord plus qu'un contact avec la divinité ou une intuition de l'Etre divin qui nous a renseignés sur Dieu, c'est Dieu lui-même qui nous a instruits sur lui-même. Au sens bergsonien, nous pourrions dire, en toute vérité, qu'à la source première de la religion dynamique, à savoir du christianisme, il y a tout autre chose qu'une spéculation de l'intelligence : il y a un mysticisme agissant, qui n'est autre que la vision intuitive de Dieu et l' « émotion » ou volonté salvatrice du Christ. — Ensuite, chez les Apôtres et les disciples qui connurent le Christ, comme chez les premiers chrétiens, la religion du Christ était plutôt une *expérience*, avec tout ce que ce mot comporte à la fois de croyances non encore explicitées en formules rigides et de sentiments ardents. M. Bergson dit « émotion », et l'on pourrait

sans doute accepter le mot, défini dans le sens que nous venons de dire et qui semble, d'ailleurs, ainsi entendu, conforme à la pensée de M. Bergson. Dans ce cas, nous dirons qu'en effet l'émotion précède et que ce n'est que peu à peu qu'elle donnera naissance à tout ce qu'elle contient implicitement de morale et de doctrine. Par contre, nous aurons, et les mystiques eux-mêmes auront à rejoindre l'émotion, c'est-à-dire l'expérience vivante et ardente du dynamisme chrétien, à travers les formules de foi et les maximes de vie qui l'ont explicitée.

VI

Cependant, si l'on peut ainsi interpréter ou adapter la pensée bergsonienne, on peut aussi se demander si, en procédant ainsi, nous ne l'avons pas plutôt infléchie dans une direction qui n'est pas précisément la sienne. M. Bergson, en fait, abstrait du surnaturel, et c'est dans l'ordre même des vérités rationnelles qu'il attend du mysticisme cette révélation de la nature de Dieu que l'intelligence ne peut, d'après lui, nous fournir, du moins d'une manière suffisamment sûre, — et, de plus, ce n'est pas seulement au Christ, mais à tous les grands mystiques chrétiens qu'il la demandera. Notons, en passant, que si l'expérience mystique est elle-même de l'ordre surnaturel, ce serait désormais sur la foi que se fondera la raison. Mais nous laissons de côté ce point, qui engage trop expressément la doctrine catholique, pour présenter une observation qui est, semble-t-il, universellement valable.

Si l'on prétend, dirons-nous, faire abstraction de la Révélation comme doctrine, on ne voit plus quelles raisons, du moins quelles raisons péremptoires, peuvent justifier l'importance exceptionnelle, voire exclusive, accordée aux mystiques chrétiens et singulièrement aux mystiques catholiques. « Ceux qui éprouvent, objecte aussitôt M. Brunschvicg, une égale tendresse d'âme pour les génies fraternels du Bouddha et du Christ s'enhardiront à plaider la cause du Bouddhisme qui, déraciné de l'Inde, a réussi a faire du Tibet la terre bénie du mysticisme en action, où couvents et ordres religieux semblent avoir pris possession de la société tout entière » (loc. cit.). — Mais, remarque M. Bergson, seuls les mystiques chrétiens sont des mystiques complets, en ceci

qu'ils ne s'arrêtent pas à l'extase, mais qu'ils se sentent pressés de répandre la vérité qu'ils ont mystérieusement connue. Dans leurs visions, ils puisent une force invincible d'apostolat. (C'est ce que remarquait aussi, presque dans les mêmes termes, Schleiermacher : « ein immer reger und wirksamer Trieb in ihm (le mystique) sein soll ; und von dieser Art ist die Religion » (*Bildung zur Religion*).] Bref, si nous comprenons bien, c'est la fécondité des œuvres qui permettra le discernement des esprits. *A fructibus eorum cognoscetis eos.* — Voilà qui est certain. Mais il faudrait d'abord s'entendre sur cette fécondité même, c'est-à-dire avoir un critère pour en juger : pour apprécier l'œuvre de sainte Thérèse, celle de saint Jean de la Croix, il faut déjà participer soi-même, en quelque mesure du moins, aux croyances qui les ont inspirées. Du dehors, on comprend mal l'activité des saints, quand on n'y voit pas que folie et absurdité pure et simple. Et l'œuvre du Christ elle-même n'échappe pas à ces jugements contradictoires : sagesse pour les uns, folie pour les autres. Que M. Bergson parle des mystiques chrétiens avec cette sympathie et cette profondeur, cela prouve justement combien sa pensée est imprégnée de christianisme. On ne lui reprochera donc qu'une pétition de principe, ou un accès d'arbitraire[1].

S'il s'agit maintenant — en supposant résolu le problème des vrais mystiques ou des mystiques complets — de fonder une doctrine de Dieu sur les intuitions des mystiques, on risque d'éprouver quelque embarras. Les « mystiques » témoignent en des sens divers, et M. Bergson le montre bien en analysant le mysticisme grec et le mysticisme oriental. Des philosophes comme M. Brunschvicg, M. Parodi, M. Ruyssen, qui ne refusent pas de consulter les mystiques, n'en reçoivent apparemment aucune doctrine d'un Dieu personnel[2]. Et de fait, ce ne sont ni Scot Erigène, ni Jacob Bœhme, ni Fichte (qui prétend exploiter le mystique du quatrième Evangile[3]) qui nous orientent en ce sens. Ne disons

1. Le reproche ne viendra pas de nous, bien entendu, mais de ceux qu'une métaphysique hostile à celle qu'implique la dogmatique chrétienne empêche d'apprécier ou même de reconnaître l'action des mystiques.

2. Voir nos *Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1932.

3. *Die Anweisung zum seligen Leben*, sechste Vorlesung. — Voici, résumé, ce que Fichte prétend lire dans saint Jean : Jesus von Nazareth hat die allerhöchste und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntnis von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit, in Absicht des eigentlichen Realen an der erstern, ohne Zweifel besessen ».

rien ici de ce que Schopenhauer a découvert ou cru découvrir chez les mystiques orientaux et occidentaux[1] : nous triompherions à trop bon compte. Restons-en donc aux mystiques chrétiens, nous voulons dire aux mystiques complets, selon la définition bergsonienne. Or voici saint Jean de la Croix qui paraît à l'un de ses historiens ne faire autre chose, dans sa plus haute extase, que de s'unir à l'univers, par delà toutes les formes distinctes du discours et de l'imagination ! — Cet historien se trompe, dira-t-on. — Je l'entends bien. Mais justement, ce qui me trouble, c'est qu'il se trompe. Comment allons-nous fonder une doctrine de Dieu sur des témoignages qui, par eux-mêmes, interprétés sans référence aux formules de foi, peuvent, à tort ou à raison, prêter à chicane[2] ? Les mêmes observations, et *a fortiori*, seraient à présenter au sujet d'un Maître Eckart, d'un Tauler, d'un Ruysbroeck. — Quant à la mystique protestante, un historien nous dit qu'elle ne contient même pas la foi en un Dieu personnel[3].

Qu'on remarque, au surplus, que nous n'entendons pas nier que l'expérience mystique et la fécondité morale d'un saint Paul, d'un saint Bernard, d'une sainte Catherine de Sienne, d'une sainte Thérèse, d'un saint Jean de la Croix, etc., témoignent hautement en faveur d'un Dieu personnel, — et cela, même abstraction faite des dogmes catholiques auxquels adhèrent les mystiques. Nous ne voulons que souligner que ne comprendront en ce sens l'œuvre mystique et pratique de ces grands spirituels que ceux qui, par ailleurs, professeront, sinon la foi chrétienne, du moins une doctrine théiste, ou qui, en tout cas, seront en quête sincère de Dieu, et par conséquent l'auront déjà trouvé.

A supposer d'ailleurs que les mystiques chrétiens paraissent

1. Die Welt... Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 48 : Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

2. On observera peut-être que les assertions de la spéculation rationnelle souffrent des mêmes difficultés d'interprétation que celles des mystiques ou, si l'on veut, qu'elles proposent sur Dieu des opinions fort différentes. D'accord. Mais cela pourrait prouver d'abord que la préférence à accorder aux mystiques ne s'impose pas absolument. Ensuite ne pourrait-on pas penser que, si le témoignage mystique *apparaît* indécis, cela n'est que la conséquence ou le reflet de l'indécision (de fait) de la spéculation rationnelle (en y comprenant les constructions théologiques) ? — Encore une fois, nous ne disons pas que le témoignage des grands mystiques chrétiens soit indécis, mais seulement que la manière d'entendre le témoignage des mystiques dépend souvent, en fait, sinon en droit, des doctrines philosophiques que professent leurs interprètes.

3. F. Buisson, *Libre pensée et Protestantisme libéral*, p. 36.

unanimes dans leurs affirmations sur Dieu, ne pourrait-on toujours penser, pour employer les propres expressions de M. Bergson, que « la notation intellectuelle du fait dépasse le fait brut » (p. 265) ? — Mais nous n'en sommes pas là, et il s'en faut, ajoute M. Bergson, que toutes les expériences soient également concluantes et autorisent la même certitude. — Autant avouer que, par la seule voie de l'expérience mystique, le problème de Dieu ne peut, du moins quant à la nature de Dieu, être résolu en toute sûreté. Cet aveu, au surplus, M. Bergson le fait sans difficulté ; « Nous reconnaissons, écrit-il, que l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive » (p. 265). Cependant nous pourrions approcher de la certitude jusqu'à l'égaler pratiquement, en voyant les probabilités s'additionner en faveur de telle conception de Dieu que nous révèlent les témoignages concordants des mystiques, pour lesquels, en immense majorité, Dieu est perçu comme l'Amour infini, par conséquent Etre personnel, puissance de création, et tel que la création apparaisse « comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (pp. 270-273). Dans ces conditions, conclut M. Bergson, « rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée, que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, je veux dire avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pu apparaître, et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût pas été possible » (p. 274).

Tout cela est très beau, et nous éprouvons quelque regret d'avoir à discuter encore. Car enfin, si c'est bien cette doctrine que nous suggère le mysticisme, il s'agirait de savoir si les mystiques font autre chose que rendre ce qu'ils ont emprunté à la raison et à la foi. Si les mystiques chrétiens ont défini la divinité comme l'Amour essentiel (*Deus Charitas est*), est-ce à leur expérience du divin qu'ils doivent *d'abord* cette définition, ou ne serait-ce pas plutôt une expression, portée au plan mystique et chargée en route de tout l'apport de la révélation chrétienne, — mais accessible aussi à la spéculation rationnelle ? La question

vaut d'être examinée, car elle touche aux points essentiels de la conception bergsonienne.

Cette question peut se ramener à celle de la valeur religieuse de la théologie naturelle. Or, déclare M. Bergson, le raisonnement n'a engendré que des problèmes insolubles, quant à la nature de Dieu. Si, avec Aristote, il nous conduit à un Dieu, ce n'est aucunement à celui que les hommes songent à invoquer, et, d'ailleurs, ce Dieu est le produit artificiel d'une métaphysique des Idées qui n'est, prise à ses origines, que le résultat d'une solidification conceptuelle et verbale imposée par les besoins pratiques (pp. 260-261). — Il y aurait bien à dire là-dessus ! On pourra contester d'abord que l'origine de la notion aristotélicienne de Dieu soit bien celle qu'invoque M. Bergson. Plus justement, on y verra le fruit d'un effort de l'intelligence pour définir les conditions absolues du réel, tel qu'il est donné à l'expérience. Mais passons sur ce point. Ce qu'il faut noter surtout, c'est que si, en effet, ce n'est pas au Dieu d'Aristote que s'adressent nos prières, c'est parce que l'effort d'Aristote n'a pas abouti. Dieu, tel qu'il le conçoit, n'est ni créateur ni providence. Comment l'invoquerait-on ? Mais s'il est de la raison mieux éclairée de conduire à un Dieu qui soit créateur et providence, source de lumière et d'amour, comment la raison même ne nous orienterait-elle pas vers l'adoration, la confiance et la prière[1] ? Sans doute, la révélation chrétienne nous apprend bien autre chose sur Dieu et sur sa nature, sur l'amour dont il a comblé l'humanité. Mais si elle accroît notre connaissance de Dieu, elle ne dément rien de ce que la raison nous enseigne, à tel point que la foi professe que les données de la raison sont logiquement antérieures à la croyance en la Révélation. Si elle donne un champ immensément plus vaste à notre amour et à notre confiance, elle ne fait que porter à l'infini, au delà de ce que nous pourrions naturellement connaître, mais dans le même sens que la raison, ce que celle-ci, par elle-même, nous apprend.

Au fond, si les grands mystiques chrétiens décrivent leurs expériences dans les termes que rappelle M. Bergson, cela vient de

1. Assurément, *en fait*, cette conception de Dieu, dans l'ordre rationnel, est le fruit de la Révélation chrétienne. Mais il reste qu'elle appartient, cependant, en droit, à la raison, et, d'autre part, que la simple connaissance rationnelle de Dieu comme créateur et providence universelle a déjà, par elle-même, une valeur religieuse.

tout ce que la foi chrétienne et la théologie ajoutent de précisions à leurs expériences. D'avance, disions-nous, elles en définissent le contenu et la nature. Allons plus loin : c'est encore une *philosophie* de Dieu, et la plus spéculative qui soit, qui aide le mystique à définir ses expériences. On sait tout ce que le néo-platonisme, épuré et assimilé par Denys, a fourni aux mystiques. Philosophie et théologie se conjuguent ici, parce qu'elles vont toutes deux dans la même direction, encore que les données de la foi dépassent immensément le champ que peut explorer la sagesse naturelle. Aussi, ce n'est pas à la mystique que nous demanderons de justifier la philosophie, mais à la philosophie et à la théologie que nous demanderons de juger l'expérience mystique, s'il s'agit du moins de l'expérience des mystiques chrétiens postérieurs aux origines. Car, s'il s'agissait de cette expérience originelle du Christ, qui est, au sens que nous avons accepté de définir par le mot d'*émotion*, la foi primitive des Apôtres et de l'Eglise, ensemble non encore analysé de croyances et de maximes morales, — ce serait alors la mystique qui devrait instruire et juger la théologie. Mais, en nous plaçant au point de vue de la spéculation *rationnelle*, nous renverserions plutôt les termes de la dialectique bergsonienne, parce que c'est à l'intelligence, dans sa fonction propre, qui est spéculative, que nous demanderons de décider en matière de métaphysique. D'elle, même la Révélation relève, s'il est vrai qu'elle doit se justifier devant la raison. A plus forte raison, en va-t-il ainsi de l'expérience mystique.

C'est pourquoi il importe grandement que la raison dépasse le possible et le probable. Elle a du mouvement pour cela, quoi qu'en pense M. Bergson. Si, en effet, la mystique ne nous introduit que « dans le domaine du vraisemblable » (p. 274), comment pourrait-on, en ajoutant ce vraisemblable à celui de la raison, aboutir à une authentique certitude ? Parfois, il est vrai, M. Bergson semble accorder plus de valeur aux résultats de l'investigation philosophique. Il invoque l'élan vital de l'*Evolution créatrice*, comme apportant une vraie certitude. Cette conception, dit-il, « n'a rien de commun avec les *hypothèses* sur lesquelles se construisent les métaphysiques (p. 266). Mais, sous la forme qu'il lui a donnée, est-ce autre chose qu'une simple hypothèse ? Ensuite, même admise la réalité de l'élan vital, M.

Bergson doit avouer que, sur le principe de l'élan, sur le point de savoir ce qu'il est en lui-même, s'il se suffit à lui-même, et quel sens il faut donner à l'ensemble de ses manifestations, les faits considérés dans l'*Evolution créatrice* n'apportent aucune réponse décisive. Voilà justement ce que nous faisions observer naguère, en précisant, dans des termes semblables à ceux de M. Bergson, que si les croyances spiritualistes et chrétiennes peuvent, en effet, s'adapter (quoique avec quelque peine) aux conclusions de l'*Evolution créatrice*, elles ne s'y adaptent pas nécessairement (p. 75) : d'autres directions apparaissent possibles. Nous savions certes, et nous l'avions souligné nettement, que la pensée de M. Bergson s'orientait vers une conception théiste. Mais quand il s'agissait de juger si cette orientation était commandée, à l'exclusion de toute autre, par les vues de l'*Evolution créatrice*, nous pensions devoir répondre par la négative[1]. Aussi avons-nous le droit de marquer ici que M. Bergson se prononce, en somme, dans le même sens.

Mais cela même nous permet de redire que c'est là le point précis où gît la faiblesse du bergsonisme : entre les conclusions de l'*Evolution créatrice* et la notion de Dieu que M. Bergson emprunte aux mystiques, qu'il professe pour son compte, et qui est profondément juste, il y a, comme M. Bergson le reconnaît, un hiatus. Le passage, ou le saut, si l'on veut, est « naturel » (encore que cela puisse souffrir quelques difficultés), mais il n'est pas « nécessaire ». Il ne deviendrait même, du point de vue logique, parfaitement correct, que si l'expérience mystique avait toujours, *par elle-même*, la clarté que lui attribue M. Bergson. Or, comme l'expérience mystique se réfère constamment, au moins implicitement, à une théologie naturelle ou à une dogmatique, ce sera donc à la philosophie ou à la théologie à décider en dernier ressort. Mais, inversement, l'incertitude de la direction où la philosophie bergsonienne nous engage (comme l'avoue M. Bergson), ne pourrait que rendre à son tour incertaines les interprétations des mystiques. Tant il est vrai que rien ne remplace l'instrument rationnel.

Cette discussion, où nous avons peut-être trop appuyé sur quel-

1. Cf. *Essai sur le bergsonisme*, Lyon-Paris, Vitte, 1931, ch. 3.

ques points litigieux, mais, il est vrai, importants, ne donnera pas le change, pensons-nous, sur l'admiration vraiment très grande que nous professons pour le dernier ouvrage de M. Bergson. Sans abuser des superlatifs, ici pourtant très à leur place, cet ouvrage nous apparaît comme un grand livre qui restera une date importante dans l'histoire des doctrines : livre capital par la richesse des observations et des points de vue nouveaux, par l'élévation morale et l'émotion religieuse dont chaque page est pénétrée, par un sentiment très juste et très profond des conditions du progrès spirituel de l'humanité. Bref, dans le plein sens que M. Bergson donne à ce mot, un ouvrage puissamment *dynamique*. Même, il nous semble qu'il faudrait peu de chose pour que tout devienne, en somme, acceptable : simplement, sans doute, un peu plus de confiance en la raison spéculative, une conception plus juste de sa nature et de sa finalité. Quoi qu'il en soit, l'œuvre, telle qu'elle s'offre à nous, est assez riche pour nourrir de longues méditations, et assez belle, malgré tout, pour confirmer et encourager cette renaissance spiritualiste et chrétienne, à laquelle les précédents travaux de M. Bergson avaient si heureusement contribué.

Lyon.

RÉGIS JOLIVET.

LE POINT DE VUE DE LA MÉDECINE MODERNE

DANS

LES RELATIONS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

Ne serait-ce pas rendre service aux lecteurs de la *Revue Apologétique* que de leur apporter le point de vue de la médecine moderne dans la question des relations du physique et du moral ?

En effet, on s'en va toujours répétant qu'il y a des relations du physique et du moral et l'on ajoute même que ces relations sont étroites ; mais il me semble qu'une fois ces affirmations posées, qui sont l'évidence même, on ne va pas bien loin dans leur étude. On ne rencontre sur ce sujet que de la vulgarisation vieillie et, par conséquent, indigne de la culture que doit avoir un chrétien de notre époque ; ou bien si l'on veut quelque chose de scientifique, on ne trouve guère de guide commodément accessible, il faut se perdre dans la lecture de gros traités de physiologie et de médecine.

Ce serait donc faire œuvre utile, me semble-t-il, que de donner ici une vue d'ensemble de l'état de la science aujourd'hui, aussi clairement que possible, c'est-à-dire avec le minimum de termes techniques et sans aucun étalage bibliographique[1], mais sans rien sacrifier cependant de l'exactitude.

1. La bibliographie de la question est illimitée, puisqu'il s'agit, on va le voir, de se placer à un point de vue synthétique d'où l'on puisse intégrer toute la physiologie et toute la psychologie. Il faut cependant donner quelques indications à ceux qui voudraient poursuivre les routes dont c'est ici le carrefour. Du côté psychologique, signalons l'excellence du livre de J. Segond, professeur à l'Université d'Aix-Marseille : *Traité de psychologie*, Colin, Paris, 1930, 45 fr. En physiologie, le traité de Morat et Doyon reste toujours l'ouvrage essentiel (5 volumes, Paris, Masson, 1899-1918), notamment les chapitres signés de Morat et tout spécialement ceux qui con-

Je ne saurais prétendre donner en quelques pages une connaissance suffisante de ces délicates question pour que, demain, mes lecteurs utilisent eux-mêmes la médecine pour la conduite de leurs dirigés. Ce sera plus modestement, mais plus efficacement, une sorte d'introduction à l'étude de monographies qu'il faudra bien aborder si l'on veut vraiment approfondir le problème, mais que l'on ne pourrait guère, sans cette vue panoramique, étudier avec fruit.

Avant d'exposer le fond même du sujet, je voudrais en une première partie faire quelques réflexions préalables pour délimiter mon champ et dissiper tout risque de malentendu.

Puis l'exposé fait, une troisième partie me disculpera, si besoin était, de tout soupçon de matérialisme.

I

Précisions préliminaires

C'est en tant que médecin que je vais parler. Je laisserai donc de côté certains aspects de ce problème si vaste des relations du physique et du moral qui ne seraient pas de mon ressort de praticien.

Ainsi ce serait un magnifique thème que de mettre en évidence comment les réponses de la médecine peuvent servir à qui veut étudier la nature de l'homme et comment les conclusions de la science physiologique moderne rejoignent les formules de la philosophie traditionnelle, voire scolastique, sur le composé humain[1]. Je l'ai dit ailleurs et ces notions sont familières aux

cernent le Conscient et l'Inconscient (Tome « l'Innervation »). Sur le sympathique et les endocrines, les livres de technique sont innombrables. A ceux qui voudraient un guide il faudrait conseiller Guillaume (L'endocrinologie et les états endocrino-sympathiques, Paris, Doin, 1929). Un excellent introducteur à la médecine et à l'hygiène de l'esprit est à recommander à tous les directeurs de conscience : le livre du docteur Bouyer et du docteur Martin Sisteron, *Hygiène mentale et nerveuse individuelle*, Paris, Maloine, 1926. 20 francs.

1. Ce travail a été fait jadis par F. Bérard, de Montpellier, dans son ouvrage *Doctrine des rapports du physique et du moral pour servir de fondement à la physiologie dite intellectuelle et à la métaphysique* (Paris, Gabon, 1823). On n'est pas peu surpris de trouver sous la plume de ce *médecin*, dans un livre de *médecine*, des phrases comme celles-ci : « L'âme est une, indivisible, non matérielle; par conséquent, si elle est unie au corps, elle ne peut l'être qu'en tant qu'elle est âme et d'une nature particulière, et

lecteurs de la *R. Ap.*[1] : mieux vaut insister sur des choses qu'ils connaissent moins.

Mais qu'il soit bien entendu que me limiter à l'aspect physiologique du problème des relations du physique et du moral, ce n'est pas oublier que ce même problème pourrait et devrait être traité aussi par le psychologue et par le moraliste[2]. La réponse de la médecine n'épuisera pas le problème.

Faisons bien attention, toujours afin de préciser le sujet, que j'ai dit « relations du physique et du moral », et non pas seulement « du physique et du psychique ».

C'est qu'en effet l'activité psychique de l'homme n'est pas seulement celle qu'a chez l'animal le principe vivifiant, car chez lui l'âme est esprit et chacun sait tout ce que cela comporte de valeur morale. Si bien que ce que j'ai à étudier ici ce sont les relations non seulement entre l'état physiologique et la facilté de l'attention, la qualité de la mémoire, mais bien aussi entre l'état de la chair et notre humeur, nos prédispositions aux vertus et aux vices.

Le médecin, dans son exposé, ne fera pas de coupure entre ces formes de notre activité humaine, l'une simplement psychique, et l'autre morale. Je me garderai d'insister parce que je n'ai à faire ici métier que de médecin, mais les esprits avertis sauront tirer les leçons de philosophie que cette remarque comporte.

*
* *

Il n'échappera pas non plus que, prenant à tâche d'expliquer comment la médecine moderne conçoit les relations du physique et du moral, je ne ferai, à vrai dire, qu'une « description explicative ».

Ceux qui sont soucieux de méthodologie, de critique des sciences, et mieux du problème plus vaste de la critique de la con-

non d'après les lois générales qui unissent deux corps analogues. Elle ne peut pas être juxtaposée, interposée, intercalée dans le corps. On ne peut pas dire qu'elle soit contenue dans le corps comme un liquide l'est dans une bouteille. Ce sont là des analogies physiques qui ne sont pas de mise, et qui ne peuvent être d'aucune ressource, quoiqu'on les ait si souvent invoquées ou supposées ».

1. Cf. « Les relations du physique et du moral ». *Revue Apologétique*, Paris, Beauchesne, 1er août, 15 août et 1er septembre 1924.

2. Signalons ici le livre, qui n'a rien perdu de sa valeur, de BERTRAND, *L'aperception du corps humain par la conscience* (Paris, Baillière, 1880).

naissance, ne manqueront pas de constater que, incapable de donner des raisons et des causes, la médecine, comme toutes les sciences naturelles, ne fait que déplier en quelque sorte le réel pour le décrire plus en détail (explicare : déplier).

*
* *

Une autre observation encore : je viens de dire : comment la médecine explique-t-elle...

Ici encore les esprits qui sont attentifs au problème si attrayant de la délimitation et de la classification des sciences, auront pu se demander si c'était réellement médecine qu'il fallait dire ou bien si ce n'eût pas été plutôt physiologie humaine. On soulèverait ainsi le problème de la différence entre une science des *faits* comme est la physiologie, et la médecine qui serait ce que l'on a appelé une science pratique ou encore une science normative. Je ne puis que renvoyer aux pages si pénétrantes que mon excellent ami J. Vialatoux a données sur ce sujet dans son livre « Morale et politique[1] ».

Enfin un dernier mot : on constatera au cours de ce qui va suivre combien est grande la place que prend en médecine le souci de l'état psychique du malade.

Même lorsque le médecin ne croit faire que du diagnostic scientifique et de la thérapeutique médicamenteuse, il tient compte autant de facteurs psychiques que physiologiques, il met en œuvre autant de puissances de l'esprit que du corps. Même sans s'en douter, même en allant parfois jusqu'à le nier, il fait pourtant toujours ce que, par un pléonasme volontaire que je m'applique de plus en plus à faire passer dans le vocabulaire, j'ai appelé « la médecine humaine[2] ».

II

Etude du problème

Et maintenant que voilà bien précisés ces points qu'il me paraissait essentiel de fixer dès l'abord, attaquons le problème lui-même.

1. J. Vialatoux, *Morale et politique*, Paris, Desclée, 1931.
2. Cf. R. Biot, *Pour la médecine humaine, essai sur la méthode médicale.* « Biologie médicale », Paris, Poulenc, janvier 1929 ; ou encore *La médecine humaine et l'individuel*, en Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 9, Paris, Bloud et Gay ; ou encore *La méthode de la médecine humaine*, Société d'Etudes philosophiques, Marseille, avril 1931.

A. *Allons de faits connus à la complexité de la vie*

Une hémorragie se produit dans la zone rolandique du cerveau : voilà l'homme frappé d'apoplexie, incapable de mouvoir ses membres ; incapable de parler. Non pas qu'il ait cessé de vouloir et de penser, mais l'instrument par lequel il peut se mouvoir et parler est cassé ; les centres cérébraux, touchés par l'hémorragie, étaient comme la centrale électrique qui commandait tous les mécanismes moteurs, soit des membres, soit de la langue et des lèvres : le bras reste inerte et de la gorge ne sort qu'un son inarticulé.

A cet exemple, banal, des effets d'une lésion des centres cérébraux, associons celui de l'altération de l'activité du cerveau par une intoxication. Voyez cet homme qui absorbe de l'alcool : s'il en prend une petite dose, les cellules nerveuses vont être excitées et notre sujet, plus brillant, plus verbeux, se sentira le travail plus facile, l'esprit plus vif. Vient-il à consommer une forte dose : l'intoxication se traduit alors par la suppression, les physiologistes diraient l'inhibition, des fonctions cérébrales ; c'est l'accablement de l'ivresse ; ce peut être même l'empoisonnement si profond que le malheureux est « ivre-mort ».

De cette intoxication passagère et venue du dehors — exogène diraient les savants — rapprochons celle qui peut être constante, produite par l'organisme lui-même. Tel sera le cas de ce patient dont le foie et le rein fonctionnent mal, éliminent insuffisamment les produits de dissociation des molécules d'albumine et laissent ainsi le sang embarrassé, encrassé, de déchets du type de l'urée. Nous aurons donc dans ses grandes lignes un tableau pareil à celui de l'empoisonnement.

Mais est-ce à dire, comme ces trois premiers échelons de l'analyse sembleraient le faire supposer, est-ce à dire que seul le cerveau est le siège possible de ces manifestations ? Pas du tout. Déjà dans ces exemples, qu'à dessein j'ai pris parmi les plus classiques et les plus simples, il y avait participation d'appareils fonctionnels autres que le système nerveux central : il y avait le foie, le rein, il y avait l'état des artères qui a produit l'hémorragie.

Mais ce rein, ce foie, ces artères, que mon langage isole — qu'il ne peut pas ne pas isoler, car on ne peut tout dire à la fois — ne sont pas du tout, dans la réalité, des systèmes clos, des

organismes isolés. Leur état fonctionnel global dépend bien, évidemment, de l'intégrité plus ou moins parfaite des cellules mêmes qui le constituent. Mais aussi de l'état des artères qui y conduisent le sang, des veines qui l'emportent. Et non moins des modalités de l'innervation qui règle le débit des vaisseaux sanguins et agit ainsi sur l'activité sécrétoire de chaque cellule.

Il dépend encore de la qualité intrinsèque du sang qui est amené autour des glomérules rénaux pour y subir de salutaires modifications physico-chimiques. Mais cette qualité du sang afférent, elle est fonction elle-même de ce qu'a été dans tout l'organisme l'activité de chaque système fonctionnel : suivant que le tube digestif aura puisé dans les aliments des éléments nutritifs plus ou moins riches, plus ou moins sains, donc suivant la qualité même des mets, suivant la perfection de la mastication et de la salivation, suivant l'excellence de la motricité gastrique et intestinale, suivant la succulence des ferments gastriques, hépatiques, pancréatiques, etc., etc..., suivant encore que les poumons auront plus ou moins bien assuré leur fonction d'hématose, suivant que les muscles auront plus ou moins consommé de sucre, suivant que le système nerveux aura, pour son propre compte, plus ou moins usé de phosphore, etc..., le sang, qui vient au rein se faire purifier, a plus ou moins besoin de cette épuration et y est plus ou moins rebelle...

Aussi la complexité est extrême, les phénomènes s'enchevêtrent incessament les uns les autres, retentissent constamment les uns sur les autres ; ils sont, sans arrêt, causes et conséquences les uns des autres : chaque élément dépend du tout aussi étroitement que le tout de chacun des éléments.

Bien que ce premier regard sur la symphonie organique soit extrêmement superficiel, il suffit pour que nous puissions formuler cette première notion : pour poser correctement le problème des relations du physique et du moral, il ne faut pas regarder seulement ce qui se passe au niveau du cerveau, ni même dans le système nerveux pris dans son ensemble, il faut porter son attention sur l'organisme tout entier : c'est *dans tout l'être vivant* qu'il faut chercher les caractères physiologiques qui conditionnent les traits psychologiques et moraux.

Tout l'être vivant ! Qui n'entrevoit l'immensité de la tâche ? Disons de suite l'impossibilité radicale de la mener à bien.

Comment imaginer, en effet, un état de la science où l'on pourrait *à la fois* prendre une connaissance exacte de chaque élément dissociable par l'analyse dans ce monde qu'est un homme vivant, et en même temps saisir l'interdépendance des systèmes et être attentif à l'harmonie de l'ensemble. Surtout étant donné que tout cela vit, c'est-à-dire se modifie sans cesse, n'est plus le même au moment où je finis la phrase par laquelle je traduis le fruit de mon labeur... Nous sommes irrémédiablement condamnés à ne jamais savoir « le tout de rien », suivant le mot si profond de Cl. Bernard, c'est-à-dire que nous ne saurons jamais rien.

Allons-nous cependant nous croiser les bras ? Non, certes, car s'il est vrai que nous devons reconnaître d'avance les limites du savoir humain, il est juste de proclamer, et avec fierté, que l'effort des hommes a pu déchiffrer déjà bien des mots de l'énigme — et que des malades ont pu guérir par les sóins de la médecine.

B. *Le système régulateur*

Voilà d'ailleurs que, pour ainsi dire, la nature vient à notre aide.

Si l'esprit humain, dérouté devant cette complexité de chaque activité biologique, est tenté de renoncer à en découvrir les lois et à en assurer l'harmonie, il y a, à l'intérieur de chaque être vivant, un système fonctionnel qui fait ce travail. Il le fait automatiquement, spontanément, incessamment ; sorte de régulateur, admirable machine de compensation et de coordination.

On l'appelle : système endocrino-vago-sympathique. C'est là un nom assez barbare. Il a bien fallu cependant l'adopter.

Car, là encore, quoiqu'on ait affaire à quelque chose qui est une unité, bien mieux qui est chargé d'assurer l'unité, force a été pourtant d'analyser et de décrire pour connaître avec précision, et l'on a été conduit ainsi à distinguer dans cet appareil de coordination de la vie végétative le rôle du nerf vague, le rôle du sympathique, et le rôle des endocrines.

Disons quelques mots très brefs sur chacun de ces éléments. Nous essaierons ensuite de les voir au travail, dans leur admirable synergie.

Les deux nerfs vagues ou pneumogastriques, droit et gauche, sont la dixième paire de nerfs craniens.

Nul n'est sans savoir que la description anatomique distingue les nerfs issus de la moelle épinière, appelés rachidiens, et ceux qui émergent par des trous du crâne, et baptisés donc craniens, et qui sont au nombre de 12 paires. Parmi les nerfs craniens, les uns servent à la motricité et à la sensibilité de certaines parties de la face, d'autres assurent les mouvements des yeux, d'autres président à la sensibilité spécifique des organes des sens, vision, olfaction, audition... etc.

Le pneumogastrique, qui nous occupe ici, a sous sa dépendance l'innervation du cœur, des poumons, des organes digestifs, d'où son nom : pneumogastrique.

On l'appelle encore vague, de vague, errant, à cause de ses nombreuses divisions, dit Littré. C'est le mot qui se retrouve dans l'expression vagosympathique.

Le sympathique a été considéré longtemps comme un système nerveux autonome, en raison de sa constitution anatomique par une série de petits amas de substances nerveuses, appelés ganglions, distribués le long de la colonne vertébrale en une double chaîne.

A mesure que l'on a approfondi l'étude anatomique de ce système, on a constaté de mieux en mieux son étroite connexion avec le pneumogastrique.

Leurs filets nerveux s'anastomosent par des échanges de fibres qui arrivent à constituer comme les mailles d'un filet, qu'on a appelé des plexus : plexus cardiaque... plexus solaire ou coeliaque au niveau du débouché de l'aorte dans l'abdomen sous le diaphragme... ganglion mésentérique inférieur... Et de ces relais émanent des fibres qui se rendent à d'autres ganglions, à d'autres plexus situés, ceux-là, juste contre les viscères ou à l'intérieur même des viscères, autour de la tunique des vaisseaux...

Il y a ainsi un vaste réseau nerveux que l'on appelle couramment le vagosympathique.

En étroite liaison avec lui, — liaison d'origine par leur apparition dans l'histoire embryologique et liaison fonctionnelle par leur interaction constante, — apparaissent les glandes à sécrétion interne que l'on appelle non moins couramment glandes endocrines.

Amas de tissu glandulaire ayant une fonction sécrétoire, elles ne déversent pas leurs produits d'élaboration au dehors, comme font les glandes sudoripares ou le rein, mais dans le sang circulant avec lequel elles sont en étroite connexion, etc...

Ainsi sont la thyroïde qui est dans le cou, devant le larynx, l'hypophyse qui est logée dans la selle turcique à la base du cerveau, ou les surrénales qui coiffent les rognons.

D'autres glandes à sécrétion interne sont associées anatomiquement et comme fusionnées avec des glandes à sécrétion interne. Telles sont par exemple, le foie — sur lequel, le premier, C. Bernard a découvert le fait de la sécrétion interne — qui outre sa sécrétion externe biliaire élabore une sécrétion interne, fonction glycogénique. Telles encore les glandes sexuelles qui, en plus de leur rôle de multiplication de la vie, ont une fonction endocrine qui joue un rôle primordial dans les phénomènes que nous étudions ici.

C. *Synergie fonctionnelle de ce système. L'équilibre*

Ce rappel de quelques notions élémentaires était indispensable pour qu'il soit possible de décrire maintenant le fonctionnement de ce complexe endocrino-vago-sympathique. Si ces précisions semblent éloigner du sujet qui est le nôtre présentement, elles sont cependant nécessaires pour que nous puissions tout à l'heure nous mouvoir à l'aise dans des exemples qui auront la saveur du concret.

Des filets nerveux du vago-sympathique partent des excitations ou des inhibitions qui agissent sur l'activité totale de tout l'organisme, mais plus spécialement sur les glandes à sécrétion interne. Elles, à leur tour, déversent dans le sang des puissances chimiques, qu'on a appelées hormones, et qui vont accélérer ou ralentir les activités cellulaires de tous les organes du corps, mais plus spécialement du vago-sympathique. Ce va et vient incessant, ce flux et ce reflux d'actions et de réactions, d'influences et d'interdépendances, passe toujours par le même carrefour qui est le complexe endocrino-vago-sympathique.

Mais c'est beaucoup plus qu'un carrefour : c'est un régulateur.

La vie est en effet à la fois changement incessant et continuité.

Le système endocrino-vago-sympathique est chargé de modifier sans cesse l'équilibre et de le rétablir aussitôt, d'exciter et tout autant de modérer, de promouvoir et d'arrêter. Il ne cesse de créer des inégalités et de faire des compensations.

Et cela parce que, en lui-même, il est fait d'antagonismes qui se contrebalancent.

On constate en effet que — je schématise et donc je déforme, mais il me faut rester simple — il y a antagonisme d'action entre le vague et le sympathique, l'un tendant à défaire ce que l'autre tend à faire, l'un ralentissant tandis que l'autre accélère. En sorte que, si l'un vient à défaillir dans son action, l'autre prend toute puissance au risque de rompre, par conséquent, l'équilibre. Mais cette suractivité du second est vite réfrénée par une tension nouvelle du premier, du moins chez l'homme sain.

De même glande à glande, les endocrines s'opposent. Si l'une, telle la thyroïde, accroît la vitesse des combustions, d'autres sont chargées de ralentir les échanges biochimiques...

Ainsi ce système peut-il être comparé à une balance de précision jouissant à la fois d'une extrême sensibilité, si bien que l'équilibre varie sous la moindre influence, mais douée en même temps d'une merveilleuse puissance de rétablir spontanément l'égalité entre les deux plateaux.

Tel est du moins le tableau de ce qui se passe chez l'homme bien portant. Chose admirable, ce merveilleux travail reste inconscient, et se fait d'autant mieux qu'il se signale moins à notre attention.

Mais le moindre désordre est perçu par nous. Une réaction trop vive, une oscillation trop violente d'un plateau, à plus forte raison un déséquilibre constant, qui fausse la balance, se révèlent à la conscience.

C'est d'abord par un « mal-aise » sourd et inexprimable. Notre sensation de nous-même, notre cœnesthésie pour dire le mot propre, devient un mal-être dont les degrés vont depuis la moins bonne disposition jusqu'à l'angoisse, depuis l'humeur chagrine jusqu'aux troubles les plus pénibles du caractère.

Nous sommes en mesure maintenant de les étudier de plus près.

D. *Analyse clinique des troubles moraux*

Ainsi donc c'est le complexe endocrino-vago-sympathique qui conditionne toute notre vie effective. C'est par lui que toutes nos émotions sont incarnées. Non pas que la chair les crée et les passe toutes faites à l'esprit pour qu'il les transpose en sensations et en sentiments, non pas davantage que la chair les éprouve après que l'esprit les a forgées. Nous sommes en présence d'une « composition » intime et absolument constante.

Mais toute une série de facteurs peuvent agir sur la qualité fonctionnelle de ce complexe endocrino-vago-sympathique. Et, comme, dans le réel, rien ne se passe en lui seul, en lui isolé, mais ipso facto dans tout l'être, il y a en définitive toute une série de facteurs qui agissent sur notre état psychique et moral.

Et l'expérimentation s'applique peu à peu à connaître ces facteurs.

« Grande merveille ! diront peut-être les railleurs, on en savait bien aussi long avant l'ère moderne. On n'ignorait pas que l'approche de l'orage surexcite certains et oblige d'autres à se terrer dans un placard. »

Sans doute. Mais la « merveille » c'est que, grâce aux connaissances physiologiques que nous avons acquises du système endocrino-vago-sympathique, nous pouvons entreprendre une étude vraiment précise de l'influence de ces divers facteurs.

Prenons un exemple. J'ai là devant moi, bien tranquillement installé sur un divan, un sujet qui paraît en parfait équilibre. Sa respiration, notée à plusieurs reprises, a donné le chiffre habituel 16 à 18 par minute ; son pouls, compté plusieurs fois aussi, est à 80, bien régulier. Je lui fais avaler ou je lui injecte une dose convenable d'atropine. Voilà qu'il présente une accélération des battements du cœur, sa pupille se dilate, il a une diminution considérable des sécrétions, surtout salivaire. Il présente le même tableau que l'animal chez qui on aurait *sectionné le vague.*

Lui administre-t-on au contraire de la pilocarpine ? On déclanche une crise comparable à celle que l'on obtiendrait en excitant le vague : ralentissement des battements du cœur, hypotension, crise sudorale et salivaire, nausées, coliques, vomissements et diarrhée, constriction de la pupille.

Chez tel autre sujet c'est à peine si les mêmes facteurs chimiques auraient produit ces effets.

Alors que le premier est sensible à des substances *dont l'action passe par le vague,* le second ne sentirait l'effet que de produits chimiques dont l'influence serait *élective sur le sympathique.* L'effet que nous avons obtenu chez le premier par l'atropine, d'accélération du cœur, nous l'obtiendrons chez le second par l'adrénaline, par exemple. Chez le premier sujet l'effet était atteint en paralysant le vague ce qui, secondairement, laissait place à l'action de son antagoniste le sympathique. Chez le second, c'est en excitant le sympathique directement. On dit du premier qu'il est un vago-tonique, et du second qu'il est sympathicotonique.

Veut-on produire chez ces deux sujets le même effet expérimental ? Il faudra pour le premier s'adresser à des remèdes vagotrophiques : il ne servirait à rien de choisir pour lui les substances qui n'ont d'efficacité que par la voie du sympathique.

Or, j'ai dit : « ralentissement des battements du cœur, pupilles contractées, diarrhée » : ne sont-ce pas là des signes de l'émotion ?

Mais « l'accélération du cœur, les pupilles dilatées et la bouche si sèche que l'on ne peut proférer une parole », n'est-ce pas tout autant un tableau de l'émotion ?

Voilà donc qu'aidé de nos tests pharmaco-dynamiques nous partons en exploration à travers les différents types émotifs et nous allons constater que tel sujet fait son émotion avec un tableau de vagotonie, tel autre avec un complexe sympathicotonique.

Bien mieux, nous allons constater que, suivant les rythmes horaires, sous l'influence de la digestion, suivant la qualité des aliments et des boissons, l'être humain passe par des phases où il y a plutôt prédominance de l'action du vague ou au contraire du sympathique, ou même une combinaison subtile des deux influences. Et si j'ai dit « plutôt prédominance », c'est que je voulais marquer, par ce pléonasme volontaire, qu'en réalité les états vagosympathiques sont dans le concret toujours complexes, mêlés de l'un et de l'autre et qu'il est exceptionnel que seul un des deux plateaux de la balance soit sensible.

Vient-on à faire ingérer ou à injecter à nos deux sujets tel ou

tel produit de sécrétion interne, on va constater, par exemple que l'un d'eux, le sympathicotonique, va être extraordinairement sensible à une trace de thyroïde. Elle déclenchera chez lui une véritable tempête de sympathicotonie : il sera agité, le pouls rapide, les yeux saillants, incapable de dormir, impuissant à rester en place, sourdement en colère sans aucune raison logique, agressif même.

De là à conclure que chez quelqu'un qui présente les symptômes que je viens d'énumérer, il y a à la fois sympathicotonie et excès de sécrétion thyroïdienne, l'un causant l'autre et l'autre causant l'un, le pas est facile à franchir et la conclusion paraît logique.

Or, l'expérience nous apprend que cette sympathicotonie est modifiable par des règles d'hygiène et par des remèdes. Elle nous apprend de même qu'il y a des glandes à sécrétion interne qui sont antagonistes de la thyroïde, et le fait est là que l'on peut diminuer chez ce violent ses tendances à la colère par l'ingestion, par exemple, de sérum d'un animal privé de thyroïde.

Nous voilà bien, cette fois, en train de transformer, par un traitement, des états psychiques, des dispositions morales.

Voyez ce nonchalant, au contraire. Si on le soumet à un examen attentif, on va constater qu'il est de chair molle, que son sourcil est rare, et devant lui le clinicien songe à ces états consécutifs à l'ablation de la thyroïde. Pousse-t-on plus loin l'analyse ? On constate un abaissement de son métabolisme basal, ce qui traduit un ralentissement des échanges bio-chimiques au niveau de chaque cellule. Devant ces symptômes d'hypothyroïdie avec vagotonie, on institue une thérapeutique qui excite le sympathique, par de l'adrénaline par exemple, ou l'ingestion d'extrait de capsules surrénales, et l'on voit peu à peu se dissiper la torpeur intellectuelle.

Ainsi se dessine peu à peu une médecine qui, d'une part, arrive à dépister au cours de troubles psychologiques et moraux un déséquilibre de la santé[1] et qui, d'autre part, remédie par sa thérapeutique à ces maladies de l'esprit et de l'âme, que ce soit la paresse, la gourmandise, la concupiscence charnelle, l'envie[1].

1. Nous ne pouvons pas ne pas citer ici les études faites sur ce sujet par le Professeur Laignel-Lacastine. Voir notamment : *Les facteurs endocriniens du caractère* (Presse médicale, 20 octobre 1926). On y trouvera diverses références sur d'autres études similaires faites par cet auteur.

Ainsi se constitue, — péniblement et à tâtons, mais combien faut-il en souhaiter l'épanouissement, — une science qui ne tendrait certes pas — j'y reviendrai plus loin — à supprimer le rôle de directeur de conscience, mais à en faciliter la tâche. Il n'est pas sans importance que ceux qui sont chargés du soin des âmes sachent qu'un médecin averti peut être un précieux collaborateur pour la cure intégrale, *physiosurnaturelle*, de tel habitudinaire.

E. *Moyens d'investigation clinique*

Une question viendrait tout naturellement ici : comment le médecin examine-t-il chez son malade l'état du vagosympathique et des glandes endocrines ? Je ne puis, faute de place, le dire en détail.

Mais on le devine par ce qui précède. Ce n'est pas par un examen statique, pour ainsi dire, que la médecine parvient à connaître l'état du complexe régulateur, c'est par une exploration fonctionnelle dynamique. Le médecin *provoque des réactions* du vagosympathique et il en observe les effets. Des points de repère, pris avant l'expérience, permettent de lire les résultats.

Ainsi on peut choisir comme moyen de mesure, le rythme du pouls, compté dans de bonnes conditions de repos, et l'on cherche si tel ou tel réflexe, par exemple la pression sur le globe oculaire (réflexe oculo-cardiaque) ou sur la région coeliaque, telle ou telle substance, adrénaline par exemple, le modifie, et dans quel sens, je veux dire si elle l'accélère ou le ralentit, de combien de battements, combien de temps dure la perturbation, etc., etc...

Ou encore on explore quelle est la qualité de la nutrition, par le calcul du métabolisme de base. Rappelons que par métabolisme on désigne les échanges chimiques par lesquels s'opèrent la nutrition de la cellule. Le métabolisme basal est celui qui se produit quand le sujet considéré est au repos musculaire et sans aucune activité digestive : il est comme la caractéristique de sa vitalité cellulaire. On mesure ce métabolisme basal par des procédés très ingénieux, par exemple en calculant le rapport entre l'oxygène absorbé et le gaz carbonique exhalé. Le métabolisme de

base présente des variations caractéristiques au cours des divers troubles vago-sympathiques et endocriniens.

Ou encore en mesurant le pH urinaire, on se renseigne sur l'équilibre acide-base : l'équilibre acide-base est essentiel au maintien de la vie. On l'exprime actuellement en fonction de l'hypothèse des ions, les degrés d'acidité se chiffrant aujourd'hui par la concentration en ions d'hydrogène H. Le pH varie en sens inverse de H suivant une loi logarithmique. L'acidité relative d'un milieu quelconque, c'est-à-dire sa richesse en ions H est d'autant plus faible que son pH est plus élevé et que, par conséquent, son alcalinité est plus grande.

Ou encore on va dépister la signature morphologique de la suractivité de telle endocrine. Telle modification du système pileux traduira l'hyperthyroïdie. Chez un autre la dimension des mains et des pieds pourra révéler l'insuffisance de l'hypophyse.

Ou encore l'analyse du sang décèlera, par quelque méthode savante, la présence en excès de telles hormones. Il est même des cas où l'urine des malades présente des propriétés si spéciales que, injectée à des souris, elle en modifie l'évolution pubérale, etc., etc...

F. *Origine et cure des états disharmoniques*

Il faut aller plus loin encore. Ces états anormaux que nous venons de voir composés tout autant de troubles somatiques que de désordres psychiques et moraux, ne peut-on pas savoir quelle en a été l'origine : s'ils sont ainsi aujourd'hui, il n'est pas sans intérêt de savoir pourquoi et comment ils sont venus.

L'observation et l'expérience montrent que plusieurs éléments se sont concertés pour réaliser le stade actuel.

L'un des plus importants, peut-être vraiment le primordial, c'est le donné initial constitutionnel : on est né comme cela.

Et puis les circonstances, parmi lesquelles l'éducation tient un rôle prépondérant, sont venues accentuer ces dispositions ou ont permis au contraire de les estomper.

Si bien, lorsque cet être dont le tempérament et le caractère s'est individualisé de façon rigoureusement particulière, transmet la vie à son tour, l'organisme nouveau qui vient au monde apporte dans son hérédité comme le résumé de l'état physique et moral de ses parents.

Comment ne pas noter au passage la tragique grandeur de cette responsabilité de l'homme : aucun de ses actes ni aucune de ses pensées n'est sans influence sur la qualité même de la vie qu'il pourra transmettre un jour.

Mais du même coup s'offre perpétuellement à nous la possibilité de remédier aux déficiences de notre hérédité comme aussi d'en accentuer, malheureusement, les tares. Ce sera, par exemple, tel incident infectieux, grippe banale, typhoïde, dont les poisons subtils, les toxines microbiennes, vont aller abîmer les cellules si délicates de tel centre du système sympathique ou de telle glande endocrine : ce jeune étudiant, brillant et courageux au travail, verra son ardeur intellectuelle brisée par une typhoïde, ses surrénales sont gravement intoxiquées. Sans doute s'il est soigné à temps et avec toute la compétence nécessaire, on pourra parer à ce danger, mais que de cas malheureux où on a laissé passer les heures favorables.

Chez tel autre qui était assez égal d'humeur, voilà que se perpétuent chaque jour des erreurs d'hygiène, il ne fait plus l'exercice musculaire correspondant à son tempérament et il continue à s'alimenter de façon trop copieuse : on verra quelque jour des signes d'autointoxication profonde se manifester par un mal de tête tenace, aussitôt qu'il travaille ; il fait de la pléthore veineuse, il est encombré de déchets.

Tel autre est né avec une délicatesse exquise de la sensibilité ; émotif par constitution, il n'a pas voulu écouter les conseils de sagesse que lui donnait un directeur autorisé, il a pris plaisir à se sentir sentir, il a cultivé son venin : le voilà maintenant installé dans un état d'hyperémotivité qui le rend inapte à aucune activité de l'esprit, son anxiété le paralyse : puisse-t-il bénéficier à temps des conseils judicieux d'un clinicien qui saura distinguer s'il y a lieu de le calmer ou de le fortifier et ne prescrira pas au hasard un traitement tout fait.

Ainsi connaître l'origine du mal nous conduit à le guérir.

Supprimer la cause occasionnelle du désordre suffit parfois : cela permet à la nature médicatrice de faire la restauration nécessaire.

Il y a donc nécessairement dans un traitement de ce genre une large place faite à l'hygiène, au règlement de vie : alimentation, aération, sommeil, exercice, les quatre grands facteurs

dont les études les plus récentes sur les tempéraments[1] nous ont appris, ou réappris, à doser la quantité et la qualité.

Et il y aura en même temps des médications, stimulantes ou apaisantes, depuis l'hydrothérapie sous ses formes diverses et dont les modalités devront varier avec l'effet à obtenir, jusqu'aux remèdes proprement dits. Parmi eux, une place à part sera faite aux extraits endocriniens, on appelle cette médication : opothérapie[2].

Ainsi se constitue une médecine de l'esprit ; je ne l'appelle pas psychothérapie puisque bien souvent ce mot désigne une thérapeutique qui se limite à des moyens de suggestion et parce que ce vocable semble vouloir dire qu'il y aurait possibilité de soigner l'esprit directement.

La médecine qu'il faut construire, qui agit sur tout l'être et ne néglige ni les moyens psychiques ni les moyens physiques, connaît déjà de beaux succès.

Elle a inscrit à son actif des restaurations morales qui paraissaient impossible tant les malades avaient perdu la force de vouloir. A les laisser faire tout seuls leur effort, on eût usé irrémédiablement ce qui leur restait encore de puissance de résurrection.

La pratique du confessionnal et de la direction de conscience apprend à connaître de ces pauvres êtres qui « voudraient bien pouvoir vouloir » et à qui rien ne servirait de répéter, même avec énergie, qu' « il faut » vouloir.

Mais un traitement approprié peut les aider assez pour qu'un jour vienne où un petit progrès sera possible. Ah ! le premier petit progrès ! Il est en lui-même un élément tout puissant d'amélioration, il rend moins difficile le second petit progrès. Comme la descente dans le mal se fait sur un plan incliné et avec une vitesse qui s'accroît d'elle-même, pareillement le retour au bien connaît la joie des cercles, non plus vicieux, mais salutaires.

1. On consultera avec fruit les livres suivants : MAC-AULIFFE, *Les Tempéraments*, N.R.F., Paris, 1926. ALLENDY, *Les tempéraments*, Vigot, Paris, 1922. CARTON, *Diagnostic et conduite des tempéraments*, Maloine, Paris, 1926.

2. Je saisis avec joie l'occasion de rappeler que mon excellent confrère et ami VAN DER ELST a donné des notes très suggestives sur *Galien, précurseur de l'opopsychothérapie* (Presse médicale, 10 février 1926, 24 mars 1926). Une des thèses de doctorat ès-lettres du docteur Van der Elst est d'ailleurs consacrée au traité de Galien, « Traité des passions de l'âme et de ses erreurs ».

L'important est d'obtenir les premiers succès. C'est tout l'art du médecin (ne faudrait-il pas le dire tout autant du directeur de conscience ?) de savoir choisir au début des buts assez limités pour que la victoire puisse être acquise. Rien de malsain comme l'échec.

Ainsi tout contribue à améliorer notre équilibre ou à le détériorer, à accroître notre maîtrise sur nous ou à nous rendre de moins en moins capables de diriger nos appétits et de maîtriser nos impulsions. Ainsi comme la liberté morale, la santé physique, qui en est le reflet et la condition, s'acquiert chaque jour davantage.

Dans ce travail, la médecine d'aujourd'hui apporte déjà une très précieuse collaboration.

Je crois que sa puissance sur ce point grandira encore : elle connaîtra de mieux en mieux quels sont les troubles de santé qui sont le substratum organique des états psychiques et moraux. Elle parviendra à découvrir une thérapeutique, à la fois règle de vie et traitement médicamenteux, qui permettra de remédier aux désordres de l'esprit et du cœur. Bien plus, il doit être possible de discerner les moyens de mettre chaque organisme en état de rendement psychique[1] et moral maximum, chacun suivant sa nature et son tempérament.

C'est bien de cette médecine que voulait parler Descartes dans le passage célèbre du Discours : « On en peut trouver une (philosophie) pratique et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. Il n'y a personne, même de

1. On trouvera dans le livre de Ioteyko (*La Fatigue*, Paris, Flammarion, 1920) de nombreuses observations, de Mosso notamment, sur les relations entre la fatigue et la mémoire. Voir en particulier le chapitre 5 : *Les concomitants physiologiques du travail intellectuel.*

ceux qui en font profession, qui n'avoue que tout ce qu'on sait n'est presque rien en comparaison de ce qui reste à savoir, et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. »

III

Matérialisme ?

La consultation de médecine terminée, peut-être naît-il en quelque esprit la crainte que cet exposé ait été un étalage de matérialisme.

La meilleure réponse serait de rappeler quelques passages de la Somme, ils sont dans toutes les mémoires.

Mais il est précieux de relire ce passage de Cl. Bernard, absolument remarquable et que le P. Sertillanges a bien voulu commenter à la suite de mon étude précitée de la *Revue Apologétique*[1].

Il est extrait du « Rapport sur la physiologie générale » que Cl. Bernard a écrit en 1872[2] :

« M. Brown-Sequard, dit-il, a montré que les propriétés des troncs des nerfs et des centres nerveux peuvent réapparaître sous l'influence de l'injection du sang artériel. En injectant le sang par la carotide d'un chien décapité, il a vu revenir la propriété vitale des muscles et des nerfs. L'animal exécutait des mouvements de la face et des yeux qui paraissaient dirigés par la volonté[3]. M. Brown-Sequard ne dit pas toutefois si le chien voyait et entendait.

« Les expériences de transfusion faites sur la tête, et dans lesquelles on voit disparaître et reparaître l'expression de l'intelligence, nous frappent toujours comme quelque chose de merveil-

1. « Etrange », « Encore étrange », « Toujours étrange », in *Les idées et les jours* ; propos de Sénex, présentés par A. D. Sertillanges, Paris, Edition de la Revue des Jeunes.

2. Paris, Hachette, 1872.

3. Volonté et plus loin intelligence doivent être entendus au sens que ces mots peuvent avoir dans l' « âme des bêtes ». Lire à ce sujet les dialogues lumineux de Auguste Valensin (Etudes, 1926) : *Balthazar ou la spiritualité de l'âme ; Baghéra ou l'âme des bêtes.*

leux et d'incompréhensible. Mais ces faits ne nous semblent extraordinaires que parce que nous confondons les causes des phénomènes avec leurs conditions. Nous croyons à tort que la science conduit à admettre que la matière engendre les phénomènes que ses propriétés manifestent, et cependant nous répugnons instinctivement à croire que la matière puisse avoir la propriété de penser et de sentir. »

« Pour le physiologiste qui se fait une juste idée des phénomènes vitaux, le rétablissement de la vie et de l'intelligence dans une tête sous l'influence de la transfusion du sang oxygéné n'a rien absolument qui soit anormal ou étonnant ; ce serait le contraire qui serait surprenant pour lui. En effet, le cerveau est un mécanisme conçu et organisé de façon à manifester les phénomènes intellectuels par l'ensemble d'un certain nombre de conditions. Or, si on enlève une de ces conditions, le sang, par exemple, il est bien certain qu'on ne saurait concevoir que le mécanisme puisse continuer de fonctionner. Mais si l'on restitue la circulation sanguine avec les précautions exigées, telles qu'une température et une pression convenables, et avant que tous les éléments cérébraux soient altérés, il n'est pas moins nécessaire que le mécanisme cérébral reprenne ses fonctions normales. Les mécanismes vitaux, en tant que mécanismes, ne diffèrent pas, au fond, des mécanismes non vitaux. Si dans une montre on enlevait un rouage, on ne concevrait pas que son mécanisme continuât de marcher ; mais si l'on restituait ensuite convenablement la pièce supprimée, on ne comprendrait pas non plus que le mécanisme ne reprît pas son mouvement. Cependant on ne se croirait pas obligé pour cela de conclure que la cause de la division du temps en heures, en minutes et en secondes, manifestée par la montre, réside dans les propriétés du cuivre ou de la matière qui constitue ses aiguilles ou les rouages de son mécanisme. De même si l'on voit l'intelligence revenir dans un cerveau et dans une physionomie auxquels on rend le sang qui leur manquait pour fonctionner, on aurait tort d'y voir la preuve que l'intelligence est dans le sang ou dans la matière cérébrale. Il ne faudrait donc pas tirer de ces expériences des conclusions qu'elles ne comportent pas. Je le répète, la physiologie ne doit voir là que des mécanismes vitaux, disloqués et rétablis dans leurs conditions d'action. »

Après une telle netteté dans l'affirmation de la différence entre ce qui est condition et cause, et surtout quand cette affirmation vient d'une bouche aussi autorisée, la question est tranchée : le matérialisme aurait consisté à croire que la pensée est sécrétée par le cerveau comme la bile par le foie[1].

Cette erreur est celle dans laquelle tombent ceux qui pensent « expliquer » le génie des auteurs célèbres par l'étude de leurs maladies. Sans doute il fallait que Beethoven fût dans un certain état organique pour écrire l'Hymne à la joie, mais parvint-on à réaliser artificiellement chez Ollus ce même état organique, la mélodie qu'il écrira pourra être la banalité même. Quelque part que prenne l'ensemble de notre corps à l'activité spirituelle, c'est l'âme qui est le donné primordial.

Si le spiritualisme le plus authentique ne s'effarouche pas de voir jusqu'à quel point l'âme est incarnée, ce serait tomber dans le matérialisme que de croire qu'une connaissance adéquate du corps nous permettrait de lire en quelque sorte la pensée. Bien au contraire, l'expérience nous montre qu'il n'y a pas parallélisme étroit entre telle modification du corps et telle activité spirituelle. Il y a des états du corps qui conditionnent la joie ou la tristesse, mais l'on ne saurait tracer, comme deux cartes qui se superposent, le tableau organique et le tableau spirituel. Les pénétrantes analyses psychologiques d'un Bergson ont démontré cette vérité de façon assez péremptoire pour qu'il suffise de le rappeler.

Et ce n'est pas par les soins du corps *seul* que l'on peut arriver à instaurer ou restaurer un parfait équilibre de l'être humain dans son activité intellectuelle et morale. Il faut que parallèlement à l'hygiène et au traitement médical se poursuive l'ascèse spirituelle.

Cet oubli est manifeste dans un livre dont la réédition récente montre à quel point il est riche de suggestions et de faits. Je veux parler de la « *Thérapeutique des péchés capitaux* » du docteur LAUMONIER[2]. Sa lecture peut être fertile en enseignement, mais

1. Le livre très célèbre de CABANIS, *Rapport du physique et du moral*, paru en 1802, mériterait une étude très spéciale à ce point de vue. Rappelons les premiers mots de sa préface « l'étude de l'homme physique » (nous soulignerions « physique ») est également intéressante pour le médecin et pour le moraliste, elle est presque également nécessaire à tous les deux ».

2. Docteur J. LAUMONIER, *La thérapeutique des péchés capitaux*. T. I, Gourmandise, paresse, luxure, 1 vol. Le François, 1931.

seulement à qui prend garde que l'auteur ne croit pas à l'âme spirituelle : pour lui les états psychiques et moraux ne sont qu'une manifestation, une traduction en sentiments et en idées, de la réalité organique.

Maintenons la notion de « thérapeutique des péchés capitaux », car elle a l'avantage de bien mettre en évidence la part du corps dans nos défauts ou nos vertus, mais n'oublions pas qu'il n'y aura vraiment guérison que si l'on poursuit la cure morale en même temps.

Mais par crainte du matérialisme ne versons jamais dans l'excès contraire qui négligerait cette collaboration de la médecine[1]. Ce n'est pas mésuser de la grâce que d'utiliser pour le bien toutes les puissances thérapeutiques que Dieu a mises dans le monde. Cette résolution d'appeler la médecine à l'aide ne fait-elle pas partie du ferme-propos ?

Ainsi envisagé, le problème dont nous avons essayé de donner une vue d'ensemble ne nous induit pas au matérialisme.

A espérer la mise au point d'une médecine qui assurerait une perfection progressive de l'homme, une sorte de culture de l'humanisme, nous n'étendons pas l'empire de la physiologie au delà de ses limites. Le problème essentiel subsiste tout entier : pourquoi, ou mieux encore pour qui, réaliser cette perfection de l'instrument humain ?

A cette question inéluctable et dont la solution seule importe, la science du corps animé n'a aucune réponse à fournir. Tout reste à faire pour déterminer quel sens il faut donner à l'activité dont nous aurions ainsi réalisé l'harmonie : sera-ce pour notre satisfaction égoïste ou faudra-t-il nous dépasser nous-même ? Seule la métaphysique a qualité pour nous dire que notre perfection humaine n'a de valeur que si elle sert à la gloire de Dieu, aimé par dessus toutes choses et plus que nous-même.

Docteur René Biot,

secrétaire général du Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques.

1. Il est piquant de trouver cette protestation chez des auteurs qui ne partagent pas nos croyances. Tel B. Shaw, dans sa préface de « Jeanne d'Arc », dans le chapitre « L'éducation moderne à laquelle Jeanne a échappé ».

UNE RÉCENTE APOLOGIE
DU CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE

« Le célibat d'après une loi naturelle », tel est le titre, quelque peu surprenant à première vue, d'une étude de théologie qui a paru, l'an dernier, en un fort volume in-8 de 236 pages[1], et dont l'auteur est un prêtre du diocèse d'Agen, M. l'abbé J. M. T.

Alors que le Magistère de l'Eglise a parlé de nouveau, dans l'encyclique *Casti Connubii*, sur la chasteté et le mariage, et que les milieux catholiques, sous l'influence de l'A. M. C.[2] notamment, se préoccupent avec tant d'activité de la crise des mœurs familiales, il nous a semblé que cet ouvrage méritait mieux qu'une simple recension.

D'autant que, sur des problèmes aussi graves et aussi complexes que ceux de la chasteté, du mariage, de la virginité et du célibat, l'auteur n'a pas craint de reviser des positions universellement reçues — voire celles d'éminents théologiens — et de proposer des solutions très personnelles.

Après avoir exposé objectivement la thèse de J. M. T., nous en examinerons la valeur, ce qui nous conduira nécessairement à réfléchir sur la méthode employée par l'auteur.

I

Toutes les apologies du célibat ecclésiastique, écrit J. M. T. (p. 10), « sont calquées sur le même modèle et se ressemblent à s'y méprendre. Elles ont donc le même mérite, mais aussi la

1. Editions H. de Pierre-Prat, Villedieu (Vaucluse). Prix : 12 fr.
2. Association du Mariage chrétien, dont le siège social se trouve à Paris (14e), 86, rue de Gergovie.

même lacune. Elles chantent à l'envi la beauté, la pureté, l'idéal de la continence ; mais pas une n'a l'idée de nous apprendre la raison de cette beauté, de cette pureté, de cet idéal. Elles lui reconnaissent ces qualités comme un fait acquis, une vérité première qu'on ne démontre pas... Le présent travail se propose de suppléer à ces lacunes et de tenter l'explication de ces mystères, en remontant aux principes ».

Il est vrai, concède-t-il, que les théologiens proposent plusieurs raisons qui toutes peuvent se ramener à « deux chefs de preuves : d'abord la charité pour le prochain et pour soi-même, ensuite une facilité plus grande de servir Dieu » (p. 16). Mais ce sont, en vérité, de « simples convenances » : « La continence parfaite doit reposer sur des bases plus solides et moins discutables » (p. 17). Au lieu de s'en tenir ainsi à la « beauté extrinsèque » du célibat, à des raisons tout extérieures, « secondaires ou supplémentaires » (p. 136), ne pourrait-on pas trouver un motif dont le fondement serait « dans l'état actuel de la nature humaine ? » (p. 17) Une véritable « loi naturelle » qui nous ferait saisir la « raison première » de cette institution ecclésiastique ?

C'est ce qu'a pensé J. M. T. Il nous propose même une théorie « neuve et tout à fait inédite » (p. 63), une démonstration basée sur le sens de la pudeur[1].

Celle-ci, « scrutée dans sa source », lui apparaît, en effet, comme la manifestation de cette « loi naturelle » dont il souhaitait l'existence (p. 21). Car le sens de la pudeur est bien un fait universel (p. 22-28) : on le trouve partout, toujours et chez tous les hommes. « Si nous arrivons à pénétrer son secret, nous aurons en même temps le motif qui légitime la continence parfaite, le célibat ecclésiastique[2], puisque « la continence et la pudeur ont partie liée et dépendent de la même cause » (p. 18).

De cette cause philosophes et croyants, il est vrai, ont fourni maintes explications. Mais, qu'il s'agisse de l'explication de l'école évolutionniste (p. 42), ou de celle tirée du récit biblique de

1. « Après des recherches longues et infructueuses, une solution surgit un jour inopinément dans son esprit (de l'auteur). Depuis lors il l'a soumise à l'analyse la plus minutieuse et étudiée sous ses divers aspects, il en a toujours expérimenté la justesse. » (p. 64.)

2. L'ouvrage contient, en outre, deux appendices sur l'essence du sacerdoce du Christ et sur le sacerdoce de Marie. Nous ne les étudierons pas dans le présent travail. Il y aurait pourtant beaucoup à dire sur les conclusions et la méthode de J. M. T.

la chute originelle (p. 48), ou enfin de celle de saint Augustin basée sur la concupiscence (p. 51), le problème de la pudeur garde toujours son secret (p. 21). Ce secret pourtant s'évanouira facilement si nous prenons soin d'analyser attentivement ce sentiment.

De fait, notre auteur commence son étude par une longue dissertation, qu'il voudrait « très serrée » (p. 18), sur ce « sens bien curieux ».

La pudeur est, pour lui, une *honte* (p. 18) : l'expression *pudeur*, ajoute-t-il même (p. 32), signifie honte au sens superlatif du mot. Nous disons, indifféremment, la pudeur ou la honte pudique, c'est-à-dire la honte la mieux caractérisée ».

Mais, poursuit-il (p. 28), cette honte « ressort de la dualité des sexes ». C'est de l' « objet formel » de la faculté génératrice, selon son expression, que vient le sentiment de la pudeur : « Phénomène étrange ! l'homme *rougit* de la faculté naturelle la plus grande que le Créateur ait accordée à sa créature, celle de se reproduire et de se multiplier. » Qui nous donnera la solution de cette « énigme indéchiffrable ? » (p. 20).

Il est évident que « la raison, réduite à ses lumières naturelles, ne saurait répondre que par le silence. Mais, si elle se tait, la tradition biblique et chrétienne nous donne la clef du problème » (p. 86). Ne savons-nous pas, « d'après la Révélation et d'après l'enseignement de l'Eglise », que « tout enfant des hommes naît en un certain état de dégradation qui a reçu le nom de *péché originel* » ? La pudeur ne peut venir de Dieu, mais « elle vient de l'homme qui, par sa désobéissance, a gâté l'œuvre de Dieu ».

Adam et Eve, et eux seuls, purent réaliser la conséquence de leur déchéance, l'état de « dégradation lamentable » (p. 64) qui les avait atteints. Ils « imposèrent à leurs enfants » (p. 95) cette connaissance : « Avec une humilité parfaite et un repentir touchant, ils leur racontaient leur malheureuse histoire, la bonté de Dieu, sa générosité et leur indigne ingratitude. » Ces enseignements se continuèrent, de père en fils, pendant les générations suivantes : « Les hommes ont oublié, dans le cours des siècles, la cause efficiente (de la pudeur) ; mais la pudeur elle-même a survécu et s'imposera jusqu'à la fin des temps » (p. 96).

Ce sentiment a donc été « imposé à l'homme comme sceau de

sa dégradation originelle » (p. 21) ; il est naturel maintenant, « parce que notre nature est dégradée jusque dans les profondeurs de sa source » (p. 87). Ainsi se résout « l'énigme que le sens de la pudeur soumet à notre sagacité ».

Il provient donc « d'une chute originelle, (mais) considérée non pas dans Adam et Eve, mais bien *dans l'enfant* qui vient au monde » (p. 64). La pudeur « résultant d'une comparaison, ainsi que toute honte, ne vient pas d'une simple poussée instinctive » (p. 93). Il s'agit d'une « action réflexe » (p. 89) : nous rougissons, parce que nous savons à quoi aboutissent les actes qui se font dans le mariage, savoir l'enfant « infecté » par le péché originel (p. 133).

La conséquence pratique de tels faits apparaît maintenant en pleine clarté : « La dégradation originelle de l'enfant, démontrée... par l'existence de la honte pudique, *légitime* sans réplique possible la pratique de la continence parfaite et en affirme la supériorité sur le mariage » (p. 103). Puisque l'humanité tout entière a honte du mariage, c'est donc que le mariage est un état inférieur. Puisque pratiquer la continence parfaite c'est nous libérer de cette honte, le célibat ecclésiastique notamment peut donc être envisagé comme le triomphe du sentiment de la pudeur et, partant, comme le vœu de la nature.

II

Telles sont les conclusions des « longues recherches » (p. 90) de l'abbé J. M. T. Nous les avons résumées avec la plus grande objectivité possible. *A priori*, et avant tout examen de la démonstration en elle-même, empressons-nous d'avouer qu'une crainte nous a saisi en les exposant : elles nous semblent bien en marge des conclusions universellement reçues dans la théologie dogmatique et morale.

La thèse n'est pas, en effet, aussi inédite que l'auteur veut bien le laisser entendre. Celui-ci reproduit lui-même deux textes de saint Augustin : le *De sancta virginitate* n° 7 et le *De nuptiis et concupiscentia* livre II n° 37. Point n'est besoin d'une longue réflexion pour s'apercevoir que ces passages contiennent, au moins dans ses linéaments, toute l'argumentation de J. M. T. Celui-ci s'est contenté d'appliquer à la pudeur — selon une mé-

thode originale il est vrai — les théories bien connues de saint Augustin et reprises, comme on le sait, par Pascal.

Ne croirait-on pas entendre l'un et l'autre quand nous lisons des phrases telles que les suivantes : « Le péché originel seul nous rend compte de nos anomalies : nous sommes une machine dont les rouages se désharmonisent dès les premiers instants de notre existence » (p. 57). Notre thèse, écrit l'auteur à un autre endroit (p. 92), « annonce un effet excellent ; elle a une force très grande d'apologétique : la pudeur ainsi expliquée apporte un puissant appui à la vérité de la chute originelle, enseignée par l'Eglise comme un principe fondamental de la religion chrétienne ». La honte pudique, ajoute-t-il encore (p. 64), « nous fournit la preuve expérimentale, toujours actuelle, que tout homme naît dans un état de dégradation lamentable ».

J. M. T. a beau opposer à saint Augustin des réflexions excellentes sur la concupiscence (p. 51-63), il n'empêche qu'il suit le courant dit augustinien en ce qui concerne les effets du péché originel sur la nature humaine. Ce choix ne serait pas après tout pour nous inquiéter : mais l'on sait que le courant parti du Docteur d'Hippone contient bien des flots troubles que tous les théologiens savent reconnaître maintenant pour s'en garder. Et malheureusement notre auteur semble n'avoir pas eu la même réserve.

Les outrances de langage sont extrêmement fréquentes, en effet, dans son exposé. Sans doute il ne méconnaît pas la valeur morale de la faculté génératrice, à laquelle il attribue même une « note d'exceptionnelle grandeur » (p. 40). « Par elle, précise-t-il (p. 39), l'homme se voit associé réellement à la fécondité divine », et, « dans le monde visible, elle nous offre l'image la plus parfaite de la sainte Trinité » (p. 39).

C'est, reconnaissons-le, la doctrine catholique élémentaire et l'écho anticipé de l'enseignement de Pie XI dans l'encyclique *Casti Connubii* dont le titre même rappellera pour toujours l'admirable phrase qui l'inaugure : « Combien grande est la dignité de la chaste union conjugale... »

Mais, dans l'encyclique, ce n'est pas seulement tel ou tel passage qui est digne d'admiration, c'est encore la maîtrise de pensée et, quoique la casuistique n'y entre pour rien, l'expression toujours infiniment nuancée de cette pensée. Pourquoi faut-

il que les passages de M. T. que nous venons de citer apparaissent comme une concession faite à regret ? « Nous avons beau discourir..., écrit-il (p. 42), la réalité démentira toujours impitoyablement nos conclusions. » Et, de fait, sous le dessein d'exalter l'institution du célibat ecclésiastique, il ne cesse, à tous les tournants de son gros volume, de minimiser la valeur morale de l'acte conjugal et du mariage.

Les louanges qu'il décerne au célibat sont quelque peu exagérées elles-mêmes. Témoin cette phrase, la première de son livre (p. 9) : « Parmi les institutions créées ou adoptées par l'Eglise, il est juste de placer *au premier rang*, le célibat. *Aucune* autre institution ne l'égale en importance[1]. » Ce panégyrique outré lui permet, il est vrai, de vilipender l'œuvre de chair de singulière façon. Il ne sait quels termes choisir pour l'accabler : « Depuis la chute originelle, la faculté génératrice est dégradée » (p. 119). C'est une « faculté impure » (p. 109). « L'acte de chair, précise-t-il (p. 10, 18), est universellement regardé comme une souillure. »

Le mariage lui-même ne trouve pas grâce devant lui : « (S') il est une profession, écrit-il (p. 131), dont l'exercice depuis la chute originelle, aux yeux de Dieu et même aux yeux des hommes, personnifie la honte et la souillure, c'est l'état de mariage. » « Les relations sexuelles, ajoute-t-il (p. 61, 101, 123), les plus légitimes, même surnaturalisées et, par conséquent, méritant une augmentation de grâce sanctifiante, débordent de honte. » Elles portent, « imprimés en caractères indélébiles, les stigmates de la honte » (p. 67).

C'est que, d'après lui, le mariage aboutit à une « œuvre de péché et de mort » (p. 132, 107). Car « si grande, si noble par nature et encore plus par destination (qu'elle soit), la faculté génératrice en est réduite maintenant à ne produire qu'un être de péché » (p. 86), que des « êtres dégradés » (p. 108).

L'union des époux aboutit, en effet, à la génération de l'enfant, et cette génération « souille les corps du père et de la mère » (p. 123, 113). « En réalité, depuis la chute, la paternité et la maternité, ose-t-il écrire (p. 124), souillent plus qu'elles n'honorent. » Il ne suffit donc pas de parler seulement de la « souillure de l'acte générateur » (p. 121), des « impuretés du

1. C'est nous qui soulignons.

mariage » (p. 132) ; il ne faut pas craindre encore d'affirmer que « la femme est plus impure que l'homme, parce qu'elle est plus souillée par sa fonction de mère... La mère porte son enfant dans son sein et reste ainsi pendant de longs mois identifiée avec lui ; et par conséquent la souillure se prolonge » (p. 122).

Il est indéniable maintenant que notre auteur a suivi, dans ses pires excès, le courant théologique dit augustinien, après l'avoir malheureusement grossi d'exagérations que saint Augustin ne s'est jamais permises et de surenchères aujourd'hui rejetées par l'ensemble des théologiens catholiques.

Si J. M. T. s'était contenté de dire que « l'union conjugale garde, par rapport au célibat, une note d'infériorité sensible », comme il l'écrit lui-même, il ne laisserait pas de parler comme l'Eglise. Mais, en présence de si nombreuses outrances de langage — et de pensée, pourrions-nous sans doute ajouter, — de formules si peu mesurées, disons le mot, d'un enseignement aussi odieux, ne nous est-il pas permis *a priori* de croire — nous dirions volontiers de souhaiter — que la démonstration elle-même ne soit sujette à caution ?

Notre auteur avoue que cette démonstration a rencontré une « opposition irréductible chez quelques-uns des théologiens qui ont bien voulu en prendre connaissance » (p. 88), et, très loyalement, il expose les considérants, tirés des effets du péché originel sur la nature, qui les amènent à déclarer que « la honte pudique ne provient pas de l'enfant » (p. 89). Il concède alors, en réponse (p. 89-92) à ces objections, que « la chute originelle a... pu produire la pudeur sans occasionner une brisure dans la nature humaine ». Plus loin (p. 107), après avoir écrit que « le mariage, dans l'état de chute, ne fait et ne peut faire qu'œuvre de mal et de péché », il jette, au bas de la page, la note suivante : « Par ces paroles, nous entendons l'effet du mariage, l'objet formel — l'enfant — et non l'acte conjugal qui est très légitime et moralement bon. »

Ces précisions — qui sont dues vraisemblablement à la vigilance des censeurs et qui maintiennent l'orthodoxie de l'ensemble — ne paraissent d'ailleurs pas de nature à rassurer complètement. Mais, remarquons-le du moins, elles contredisent expressément certaines des formules étonnantes que nous avons signalées sur la souillure de la faculté génératrice et de notre nature

elle-même. L'auteur aurait donc dû revoir, rectifier ces formules. Puisqu'il n'en a rien fait, sa thèse est atteinte dans son homogénéité, et, partant, elle perd de sa rigueur et de sa valeur probante.

III

Mais nous avons hâte d'en arriver à l'examen de l'argumentation. Notre thèse, écrit J. M. T. (p. 87), « a pour elle la logique la plus claire. Afin de l'atteindre et d'en prouver la fausseté, il est absolument nécessaire de s'attaquer tout d'abord à la loi invoquée, touchant le rôle de l'objet formel, et d'en démontrer l'inanité. Ce sera difficile... » La critique des points de détail doit, c'est de toute évidence, laisser place à l'étude de la partie centrale de la démonstration.

La « loi[1] » dont il parle, nous ne la mettrons pas en cause ; elle peut s'appliquer à la faculté génératrice, nous le concédons encore bien volontiers. Mais c'est l'application qu'il en fait que nous devons critiquer, et de critiquer à un triple point de vue, puisqu'on peut discerner trois termes dans la loi invoquée : l'effet, la cause, et la réaction de l'effet sur la cause ; ou — selon la terminologie chère à l'auteur, — l'objet formel[2] de la faculté génératrice, la faculté génératrice elle-même, et le fait de la pudeur.

L'*objet formel* de la faculté génératrice, c'est, d'après M. T., l'enfant. Cette réponse est inadéquate, puisque la théologie traditionnelle, comme la psychologie d'ailleurs, attribue au mariage — et il s'agit bien du mariage pour notre auteur — non pas une fin unique, mais plusieurs fins. Le fait que nous devons établir une hiérarchie entre les divers buts du mariage ne nous permet pas de méconnaître les fins « secondaires », comme l'on dit, au profit de la fin « primaire », la procréation de l'enfant. Notre auteur perd de vue totalement, dans sa démonstration, la complexité de l'objet formel de la faculté génératrice.

1. Voici comment il formule cette loi : « 1° Professions et facultés empruntent leur note propre d'estime, uniquement de leur objet formel *quod*, considéré *in abstracto* ; 2° Toute cause tire sa gloire ou sa honte de son effet. — C'est donc que l'*objet formel quod* réagit sur sa profession ou sa faculté, et que *l'effet* réagit sur sa cause » (p. 83).

2. J. M. T. définit ainsi l'*objet formel* : « Toute profession et toute faculté poursuivent un bien, qu'elles s'efforcent d'atteindre et dont l'obtension forme leur raison d'être » (p. 74).

C'est que l'analyse qu'il donne de la *faculté génératrice* est elle-même incomplète. J. M. T. ne tient compte que de l'acte procréateur. C'est oublier tous les autres actes d'ordre sexuel, et, en particulier, ceux qui n'ont point, comme objet formel, l'enfant, mais bien, au contraire, le refus de l'enfant, ou du moins la seule recherche du plaisir, et tous ces actes qu'on appelle couramment, en langage chrétien, les impuretés. Si notre auteur avait distingué nettement la faculté génératrice et l'exercice de cette faculté, le sexe et tous les actes sexuels, il n'aurait pas commis pareil oubli.

En ce qui concerne le *fait de la pudeur*, son analyse est également loin d'étreindre toute la réalité. Or, comme il le dit lui-même (p. 89), « une connaissance incomplète du jeu de la honte », en cette matière délicate de la chasteté, risque de tout fausser. Nous avons vu que, d'après lui, la pudeur est tout simplement un sentiment de honte (p. 18, 20, 32, 37, 45). Cette définition est purement verbale. Oui, sans doute, la pudeur nous amène à « rougir », mais c'est là une manifestation tout extérieure, toute superficielle, d'un sentiment beaucoup plus profond, et précisément c'est ce phénomène caché qu'il fallait expliquer en lui-même.

Point n'était besoin de faire intervenir tous les considérants bizarres et abstraits que notre auteur a multipliés (p. 64-87) autour de la pudeur, de la faculté génératrice et de son objet formel, en partant du parallèle entre le soldat et le bourreau qu'il a trouvé dans le VIIe entretien du fameux ouvrage de Joseph de Maistre, « Soirées de Saint-Pétersbourg ». Une bonne analyse de chacun des termes de la loi invoquée eût mieux valu. Elle aurait empêché M. T., en tout cas, d'aboutir à des conclusions tout artificielles.

Sans nous écarter beaucoup de sa démonstration, mais en évitant soigneusement ses oublis, voici ce que nous dirions — nous donnons l'explication suivante, jusqu'à plus ample informé, à titre de solution partielle tout au plus — du rôle de la pudeur dans la vie sexuelle.

« La pudeur, dit un philosophe que cite J. M. T. (p. 43) sans le nommer, est la timidité du corps... Nous sommes des organisations si médiocres, si imparfaites, si indignes d'une création intelligente, que le libre exercice de nos instincts les plus légitimes

amènerait une épouvantable anarchie... » Il en est pour la faculté génératrice, en effet, comme pour toutes les autres, malgré les dénégations de notre auteur (p. 13, 85). L'exercice conduit si souvent à l'abus. Nous côtoyons si souvent l'occasion de péché. Pourquoi le cas serait-il tout différent quand il s'agit de l'activité sexuelle ? La seule restriction qu'il faille faire, c'est qu'ici l'occasion du péché est plus fréquente et l'emprise de la tentation plus forte.

Le sentiment de la pudeur « est simplement une armure, comme dit un autre philosophe que cite encore notre auteur ; elle marque un état de guerre entre les sexes ; elle a pour but dans la nature d'empêcher la promiscuité aveugle... » Il est des actes que l'on doit réserver pour l'intimité et, d'une façon précise, pour celui ou celle que l'amour a choisi. « La continence et la pudeur ont partie liée », avance notre auteur (p. 18). Ne devrions-nous pas dire, bien plutôt, que ce sont l'activité sexuelle et la pudeur qui ont partie liée ?

Une honte — disons de préférence une crainte — plane sur tout acte sexuel, quelle qu'en soit la modalité. Non pas parce que nous savons que son terme est la naissance d'un « être souillé » : cela, c'est une vue toute abstraite d'un croyant dont l'esprit est obsédé, pourrait-on dire, par le péché originel. Mais tout bonnement parce que nous nous sentons capables d'abuser de notre sexe, en raison de notre nature qui, par plusieurs de ses éléments, nous porte au mal.

Nous le savons par notre expérience personnelle tout autant que par l'enseignement de nos éducateurs. Si l'on tient à dire — mais ce n'est pas nécessaire — que la pudeur nous a été donnée « comme sceau de la dégradation originelle », c'est en ce sens et en ce sens exclusivement ; et nous sommes bien loin des exagérations de J. M. T.

La pudeur serait donc une des formes de la discrétion et se rattacherait, comme l'a noté avec beaucoup de finesse M. le chanoine Tiberghien[1], à la vertu de prudence.

En reprenant l'énoncé même de la « loi » invoquée par M. T., nous conclurions donc tout simplement : la faculté génératrice emprunte une note singulière d'*estime* en raison de son « objet

1. « *Pureté et Pudeur* », plaquette de 16 pages, Editions Mariage et Famille, Paris.

formel » *principal* qui est l'enfant. Cet objet principal doit être atteint dans la nature. Mais, comme il risque de ne pas l'être en raison des *abus* de toute sorte qui se glissent dans l'*exercice* de la faculté génératrice, la nature (Dieu en dernier ressort) a fait planer, sur *toute* l'activité sexuelle humaine, le sentiment de la *pudeur*. Ce sentiment de la pudeur nous révèle donc, à la fois, la valeur et le danger de l'activité sexuelle.

Cette conclusion rejoint celle du censeur de l'ouvrage. Celui-ci écrit, en effet, dans sa lettre-préface (p. 8), en s'appuyant d'ailleurs sur une constatation faite déjà par saint Thomas (2a 2ae q. 101, art. 2 ad 2um) : « Ne pourrait-on pas conclure que, même en accomplissant, dans cet ordre de choses, des actes licites et très légitimes, l'homme est si fréquemment exposé à la révolte des sens, qu'il éprouve, malgré lui, une impression de honte ? » Nous ne saurions mieux condenser, et en si peu de mots, notre propre pensée.

IV

Les craintes que nous avions ressenties *a priori* n'étaient donc pas vaines : la critique de l'argumentation centrale nous a montré que le bel édifice dialectique n'était pas aussi solide qu'il en avait l'air.

A première vue la thèse de M. T. — c'est incontestable — se présente sous un aspect tout scientifique, malgré le ton polémique souvent déplaisant. Les dissertations semblent conduites avec une logique irréfragable, malgré encore quelques longueurs (p. 133, 190 sq.). Elles sont, en tout cas, bien en forme, à la manière des scolastiques dont notre auteur aime les catégories et la terminologie. Et cela, après tout, n'est pas pour déplaire.

J. M. T. a cherché à serrer les problèmes de près : les *status quaestionis* sont toujours remarquables de clarté et les développements s'enchaînent bien. C'est un esprit vraiment curieux des problèmes de haute théologie et qui n'est pas satisfait des explications des autres. Il pense d'une manière très personnelle tous ces problèmes, ce qui l'amène à faire souvent d'ingénieuses remarques dont on peut toujours faire son profit. Comme le notait

1. « *L'Ami du Clergé* », dans son numéro du 5 février 1931, pp. 81-84.

une revue[1], son travail « témoigne d'une rare acuité d'esprit et d'une grande puissance de pénétration ».

Pourquoi alors tant de ressources ont-elles abouti à un échec ? C'est, nous semble-t-il, qu'elles ont été mises au service d'une méthode déficiente, et d'autant plus déficiente qu'il s'agit de questions aussi complexes et aussi difficiles que celles de la chasteté, de la virginité, du célibat et du mariage.

Notre auteur — voilà sa principale erreur — a abusé de la dialectique abstraite, en des matières où la psychologie et l'histoire doivent au moins marcher de pair avec la logique. Comment donc n'a-t-il pas remarqué avec quelle circonspection l'Eglise aborde les problèmes sexuels et combien sont équilibrées les solutions qu'elle propose ?

Les affirmations de l'Eglise le sont tellement que des esprits superficiels ont pu croire qu'elles étaient inconciliables. Elle affirme, en effet, la valeur morale, à la fois, de la virginité et du mariage ; elle recommande la continence, mais elle parle avec un souverain respect de l'acte conjugal ; elle loue le célibat mais elle exalte la famille. Toutes ces affirmations, elle réussit fort bien à les concilier, mais ce n'est pas en faisant appel à une dialectique unilatérale, à une logique implacable.

Ses solutions lui sont dictées sans doute par les exemples et les enseignements de son divin fondateur, mais aussi par les réalités concrètes, les faits, les contingences historiques et les êtres vivants, avec toutes leurs réactions spirituelles et corporelles, pour lesquels elle doit légiférer. Au risque de paraître paradoxal, mais, pour reprendre une expression chère à notre auteur, nous ajouterions volontiers qu'en ce qui concerne les questions sexuelles, l'Eglise parle toujours en fonction de « l'état actuel de la nature humaine », mais de la nature humaine dans toute sa complexe réalité que l'observation — l'histoire et la psychologie — peut révéler à tout esprit attentif.

Sur quelle expérience J. M. T. peut-il bien baser sa hantise du péché originel ? Sa conception des ravages de la chute est excessive. Il semble même avoir totalement perdu de vue la valeur morale qu'il faut conserver à la nature, à ses lois et à ses fins. Et c'est ainsi qu'il aboutit à une théorie pseudo-théologique sans rapport avec la réalité. Un peu de psychologie — c'est-à-dire la simple observation alliée à l'expérience et au bon sens —

l'aurait préservé des affirmations outrancières et odieuses qui fourmillent dans son œuvre.

La psychologie aussi l'aurait conduit à élargir et à préciser ses postulats. On a beau manier avec un art consommé les déductions on se fourvoie inéluctablement, si l'on n'a pas eu soin de s'établir, dès le principe, sur un terrain solide. Notre auteur, nous l'avons remarqué, s'est contenté trop souvent de définitions purement nominales et d'analyses insuffisantes qui ne répondaient pas à la réalité et à toute la réalité[1].

Et, chemin faisant, la psychologie encore lui aurait été nécessaire pour tempérer tel ou tel aphorisme d'où toute nuance est absente. Pourquoi critiquer (p. 134) si âprement le « grave Billuart[2] », pour aboutir à des exagérations aussi manifestes que celles que contient la simple phrase suivante : « Il importe souverainement que le prêtre ne souille point son propre corps dans les *impuretés du mariage*, afin que *son contact* ne *contamine* point ensuite le *corps* très pur du Sauveur, sur lequel il travaille à l'autel par profession » (p. 135). Le passage de l'*Imitation* (liv. IV, c. XI, 6) qu'à la même page il oppose, bien gratuitement d'ailleurs, à M. Ad. Tanquerey[3] — n'accrédite pas, mais pas du tout, de telles outrances. Un peu plus de psychologie l'aurait donc empêché — dût sa propre thèse en souffrir — de simplifier, voire de déformer, la pensée des autres.

L'Eglise conseille-t-elle vraiment, comme il l'affirme sans ambages (p. 17), aux époux de « ramener le mariage à sa perfection première... et d'en user à l'*unique* fin d'avoir des enfants » ? Et que penser de ce langage que, d'après lui encore (p. 15), Dieu, « par la bouche de l'Eglise », tiendrait à l'homme et à la femme ? « Vous pouvez user de cette faculté (génératrice), cela vous est *permis, vous ne pécherez pas*. Mais, si vous désirez *me faire plaisir, m'être agréable*, vous vous en abstiendrez ; vous observerez, toute la vie, la continence parfaite. »

En vérité, il est dangereux — disons plus, il est impossible —

1. Nous l'avons noté à propos de la pudeur et de la faculté génératrice. Nous pourrions faire les mêmes remarques en ce qui concerne les termes de « pureté » (p. 108), de « virginité » (p. 114), etc... On croirait que l'auteur cherche, avant tout, à définir, non pas en fonction de la réalité qu'il analyse, mais en raison uniquement de la thèse qu'il veut démontrer.
2. *De Sacram. ord.*, Dissert. IIIa, art. IV, dic. 2°.
3. *De officiis cleric.* 1061.

d'écrire sur les questions sexuelles, si l'on n'est pas doué d'une dose peu commune de psychologie, d'une rare puissance d'observation, surtout quand on envisage le mariage de l'extérieur, en raison de son propre état de célibataire. Ce n'est pas à dire que le prêtre manque de compétence : il est aussi compétent, et plus encore que tout autre, comme l'a très bien fait remarquer Foerster en une page remarquable[1], mais à condition toutefois que le prêtre, ne se contentant pas de la simple lecture de ses manuels, vivifie l'enseignement qu'il a reçu par ses expériences de confesseur — disons en passant que le confessionnal renseigne moins qu'on veut bien le faire entendre — de directeur spirituel surtout, mais, et c'est la meilleure source de renseignements, par l'observation personnelle.

A ce propos les « fils de lumière » devraient être aussi habiles que les « fils de ténèbres » : nous pensons, en ce moment, à un Auguste Forel et à son gros volume — une véritable somme — sur « *La question sexuelle*[2] », qui fourmille, nous ne l'oublions pas, d'erreurs manifestes, effarantes et très nocives, mais où, malgré les déficiences, on est heureux de retrouver l'expérience consommée et intelligente d'un homme doué d'un sens extraordinaire d'observation. Tout le monde, il est vrai, ne peut accumuler les expériences d'un médecin et d'un psychiâtre. Mais à qui se mêle de disserter — de quelque manière que ce soit — sur les questions sexuelles la psychologie est, tout au moins, indispensable.

Pour celui-ci, il faut réclamer encore le sens historique qui n'est, après tout, que la faculté d'observation appliquée au monde du passé. L'histoire, comme elle aurait, en effet, élargit les horizons de M. T.

Il est vrai qu'il ne s'embarrasse pas des faits qui vont contre sa thèse. Il trouve réponse à tout. Mais que ses justifications sont embarrassées quand il s'agit de l'attitude du Christ vis-à-vis de ses Apôtres mariés (p. 172), de la conduite de l'Eglise par rapport aux bigames candidats à l'épiscopat (p. 133), du célibat des clercs, en Orient et en Occident, avant le concile *In Trullo* (p. 171), du mariage des prêtres orthodoxes et uniates (p. 138,

1. PP. 23-26 de « *Morale sexuelle et pédagogie sexuelle* », traduction de Mme Fuster, in-8 de 270 pages. Editions Bloud et Gay.
2. In-8 de 493 pages. Editions Ballière et Fils.

171)[1]. Il est impossible pourtant de faire l'apologie du célibat ecclésiastique sans avoir, au préalable, étudié par le détail les pratiques que nous révèle l'histoire de cette institution.

Négliger les faits embarrassants ne vaut pas mieux que poser des affirmations non contrôlées, surtout quand il s'agit de l'Histoire sainte. « D'après la Bible et d'après les théologiens, nous dit-il (p. 120), l'usage du mariage corrompt la chair. » Son exégèse scripturaire est loin d'être nuancée, si tant est qu'on puisse parler d'exégèse quand on se trouve en présence de citations de l'Ecriture faites brutalement et uniquement parce qu'on croit trouver ses propres expressions dans la Bible.

Celle-ci, précise notre auteur (p. 109), « ne trouve pas de termes assez forts, pour exprimer la honte de l'acte conjugal et de sa faculté » : les chapitres XV et XVIII du *Lévitique*, le passage bien connu de *Job* (ch. XIV, 4), le VII[e] chapitre de la *Première Epître aux Corinthiens* (p. 102), tous ces textes, traduits à sa manière[2], sont exploités par lui sans critique[3].

Des coutumes juives, comme on en trouve relatées dans le II[e] Livre des Rois (ch. VI, 7) à propos de la mort d'Oza[4] ou des traditions chrétiennes telles que les « Relevailles »[5], tout est bon qui vient à sa thèse et qui lui permet de s'écrier avec un accent

1. Que penser des phrases suivantes : « Rome tolère (le mariage des Uniates) pour faciliter leur retour à l'unité catholique » (p. 171). « Les Eglises schismatiques d'Orient et de Russie... ne possèdent pas la plénitude de la sève chrétienne » (p. 138). Nous lui recommandons sur ces problèmes la lecture d'une série d'articles qui ont paru dans le « *Bulletin catholique international* » : Déc. 1925-Déc. 1926-Avril 1928-Décembre 1929.

2. Page 49 : « Turpitude, ignominie, voilà les expressions dont la Bible (il s'agit du verset 15 du chapitre XVIII[e] du Lévitique) se sert pour désigner la faculté génératrice de la femme... »

3. On pourra se faire une idée de sa façon de traiter l'Ecriture en lisant, p. 167, ce qu'il écrit d'Enoch et d'Elie, « enlevés vivants de la terre » et par lesquels Dieu « aurait peut-être établi, sur d'autres terres, des colonies humaines »; p. 96, de la Tradition adamique (à laquelle nous avons fait ci-dessus allusion) qui se continua « pendant neuf cent vingt-sept ans »; p. 98, de la circoncision que Dieu infligea « comme châtiment physique » à Adam.

4. P. 132 : Si Oza tomba frappé de mort, dès qu'il approcha la main de l'Arche d'Alliance, c'est que, « ce jour-là... ce lévite avait contracté les impuretés du mariage ».

5. P. 49 : « Admirez cette expression française : *les relevailles*. Il semble qu'en devenant mère cette femme soit tombée; il faut que le prêtre la relève ». Il ajoute, en note, que « l'expression *relevailles* est sans nul doute l'opposé de *couches* », mais au lieu d'insister sur cette étymologie, il s'empresse de remarquer que la mère « va se faire relever à l'église par le prêtre et recevoir une quasi-purification ».

de triomphe intempestif : « Oui, vraiment, sur la source de toute existence humaine, plane une immanence de honte » (p. 50).

*
* *

Notre auteur est d'une grande sévérité à l'égard des théologiens auxquels il fait toutes sortes de reproches. A-t-il mieux réussi qu'eux par sa nouvelle démonstration en faveur du célibat ecclésiastique ? Les critiques que nous avons cru devoir formuler indiquent assez notre sentiment à cet égard.

Aussi aimerons-nous mieux — et ce sera notre seule conclusion — nous en tenir toujours à la thèse traditionnelle qu'on peut résumer de la façon suivante :

« Loi purement ecclésiastique, cette discipline du célibat, si l'Eglise le voulait, pourrait disparaître demain. L'Eglise n'est liée sur ce point par aucune volonté divine... Elle n'est liée que par les raisons qui lui ont fait établir sa loi. Elle sait ce qui lui convient le mieux. A ses yeux, les raisons qui lui ont fait instituer le célibat sont probantes, fortes[1]... »

Ces raisons — que nous n'avions pas à rappeler — sont, en effet, suffisamment fortes, quoiqu'elles soient des « raisons de convenance ».

Abbé GASTON LECORDIER.

1. F. CIMETIER, dans le « Dictionnaire pratique des connaissances religieuses », art. Célibat ecclésiastique, col. 1211.

POUR L'HONNEUR DE NOTRE ÉTAT ET LE SUCCÈS DE NOTRE MINISTÈRE

Il y a cinq ans (avril 1927), la *Revue Apologétique* se faisait un devoir et un plaisir d'annoncer le *Cours de Théologie pastorale* de M. Blouet. Cette année, 1932, en même temps qu'une édition soigneusement revue et mise au point — la Ve — du même ouvrage, « *Pour sauver les âmes* », l'auteur fait paraître, à la même librairie Gabalda, un nouveau petit volume qui peut être considéré comme un appendice de son grand traité : « *Pour l'honneur de notre état, pour le succès de notre ministère : Bienséances ecclésiastiques et pastorales* ».

Pour sauver les âmes rappelait, nous l'avons dit, la Pratique du zèle ecclésiastique de feu M. Henri Dubois, supérieur, comme M. Blouet, du grand séminaire de Coutances. Les Bienséances ecclésiastiques et pastorales font penser à *Politesse et convenances ecclésiastiques* de M. Branchereau, P. S. S. comme M. Blouet et jadis comme lui, avant la réforme, l'un des douze assistants de la Compagnie.

L'auteur de *Politesse* et l'auteur de *Bienséances* sont animés des mêmes intentions éminemment surnaturelles : l'un et l'autre ont voulu faire œuvre pastorale, travailler pour le succès plus grand du ministère d'une infinité de prêtres, et pour le bon renom du corps ecclésiastique qu'ils n'ont pas trouvé suffisant d'honorer eux-mêmes. L'un et l'autre auteur a voulu remédier à des défauts ou travers qu'il a rencontrés, dont il a souffert, et dont il a vu qu'on souffrait autour de lui. Entre les deux livres il y a certes des points communs comme entre les deux auteurs ; il y a plus encore de différences. Ceux qui reprocheraient au plus ancien d'être trop didactique, trop méticuleux, un peu trop tyran-

nique, et même quelque peu formaliste et factice, féliciteront le nouveau d'être d'un genre tout à fait différent. Rien du genre classique, rien du vieux manuel, rien de scolastique, mais des séries d'avis tout à fait concrets, de réflexions qui valent mieux que des preuves, à propos de manières de faire ou de parler plus ou moins défectueuses et toujours réelles. On ne crée ici ni des objections pour les réfuter, ni des défauts pour les blâmer. Ce n'est pas contre des moulins à vent que l'auteur se battrait s'il voulait se battre. Mais il ne le veut pas. Il regarde, s'arrête à faire regarder et dit tout bonnement ce qu'il pense de ce qu'il a vu et fait voir.

Deux parties se divisent les 234 pages du livre : Les Principes. La Pratique.

La première partie, *les Principes*, n'a rien d'abstrait ou de dur à lire comme le titre pourrait le faire craindre. Ce n'est pas la métaphysique de la politesse, c'en serait plutôt la psychologie, mais une psychologie bien vivante, et qui s'apparente au jardin d'enfants, plutôt qu'au musée d'anatomie savamment distribué et catalogué. Rien de factice et de scientifique. Vous chercheriez sans les trouver les grands mots de dynamologie, d'idéogénie, de puissance obédientielle, locomotrice ou estimative, de corps plastique ou de forme de corporéité. C'est une psychologie beaucoup plus simple, où il est question de charité, de justice, de renoncement, de sens de la mesure, d'esprit surnaturel, de préoccupation de penser aux autres et de s'adapter, car tels sont les éléments ou les ingrédients de la vraie politesse, qui n'est pas chose si petite qu'inclineraient à le croire de petits esprits qui ne voient tout qu'à leur mesure.

Il y est parlé aussi, dans cette psychologie, de Notre-Seigneur, des Apôtres, des Saints qui sont les inspirateurs, les docteurs et les modèles de la politesse précisément parce qu'ils le sont de l'esprit chrétien. Sans paraître viser à donner un exposé doctrinal, toute cette première partie est riche en doctrine, en une doctrine qui relève tout à la fois du dogme, de la morale et de l'ascétique, parce que simplement de l'Evangile.

La seconde partie, la plus longue, *Pratique*, se divise en trois chapitres : Bienséances envers *Dieu*, envers le *prochain*, envers *nous-mêmes*. Conseils, blâmes, préceptes, rappels à l'ordre s'entremêlent à de petits croquis plus d'une fois malicieux, à de pe-

tits tableaux concrets de ce qui se fait et ne devrait pas se faire, de ce qui se fait ici, et ne se fait pas là, de ce qui ne se fait que de temps en temps, alors qu'il devrait se faire toujours. L'excursion, car la lecture du livre en est une, l'excursion à travers cette infinie variété d'avis tous opportuns, mais inégalement pressants, redouble d'intérêt par les rencontres souvent imprévues qu'elle ménage au lecteur ; rencontres d'étrangers, d'inconnus quelquefois, rencontres souvent de figures connues, de vieilles connaissances que l'on est heureux de saluer d'un sourire en passant. Il peut arriver que l'on se demande si l'on ne vient pas de rencontrer son ombre, et c'est une occasion de se frapper la poitrine avec ou sans contrition, mais sans colère, c'est si gentiment dit ! Quelques-unes de ces rencontres à titre de simple échantillon. A tout seigneur tout honneur, c'est d'abord au salon et même en chaire, le dignitaire ecclésiastique, qui trop facilement parle de « la combine », c'est dans le train, les prêtres jeunes et même âgés, voire les simples clercs qui sans le moins du monde s'en douter blessent ou scandalisent tout un compartiment par leurs propos, leurs plaisanteries, leurs cigarettes, et tout le débraillé de leur tenue ; c'est dans la rue l'abbé un peu trop soucieux de sa dignité qui suivant la tenue endimanchée ou non de l'ouvrier avec lequel il veut se rencontrer au chantier, l'accompagne ou l'envoie d'avance, promettant maladroitement d'aller bientôt le rejoindre, et l'ouvrier d'en faire ensuite gorge chaude ; c'est à l'hôpital, pendant la guerre, le prêtre-soldat qui au dire d'un médecin-chef n'a jamais vu le bout de ses pieds ; c'est à la maison le petit enfant tout à fait déçu qui s'informe naïvement si les messieurs prêtres sont dispensés de répondre aux saluts qu'on leur fait quand on les rencontre. Entreprenez l'excursion et vous ferez bien d'autres rencontres. Il s'agit de bienséances et pas seulement de politesse. Attitude personnelle, repas, vêtements, voyages, correspondance, prédication, cérémonies et chant ecclésiastique, prédication, tout est passé en revue, et sur tous ces sujets depuis le sanctuaire et la sacristie jusqu'au dernier petit coin du presbytère ou du séminaire, l'attention se trouve attirée et suffisamment retenue sur tout ce qui pourrait compromettre ou au contraire favoriser l'honneur de notre état et le succès de notre ministère.

Par la méthode, par le trait, par l'esprit d'observation, par

l'art des insinuations, l'ouvrage rappelle quelque peu La Bruyère, beaucoup plus que Branchereau ou même que certaines questions de la Somme de S. Thomas sur la tempérance et les vertus annexes, intéressantes et piquantes elles aussi et véritable petit traité des bienséances chrétiennes. Les portraits des abbés Rustique et Polite, dans la première partie, passeraient pour du meilleur La Bruyère, de celui où la charge n'est pas trop poussée. Par ci par là, quelques autres coups de crayon du même style, pourraient avantageusement venir s'adjoindre dans une seconde édition. Le monde des gens d'Église peut avoir ses Ménalque et ses Arsène ou quelque chose d'approchant. Il ne manque pas d'ailleurs de types encore inédits. En nous les présentant avec autant de vérité et plus de charité que ne l'a fait pour ses victimes ou ses héros l'auteur des Caractères, M. Blouet ouvrirait utilement à son livre tout un monde de lecteurs plus étendu que celui des Prêtres et Séminaristes.

Je m'excuse en terminant : d'autres, en beaucoup moins de mots qu'il ne m'en a fallu, auraient laissé deviner mieux que je ne l'ai pu faire que le nouveau petit livre sur les bienséances ecclésiastiques et pastorales instruit sans fatiguer, au besoin corrige sans blesser, permet de se reconnaître sans être froissé, fait tout à la fois sourire et réfléchir. Miscuit utile dulci castigat ridendo.

PASTORETTO.

POUR MIEUX CONNAITRE NOTRE SAUVEUR

La théologie n'a pas toujours bonne presse de nos jours ; ne court-il pas sur son compte des dictons malveillants dont les publicistes ne manquent pas de s'emparer pour nourrir une ironie souvent à bout de souffle ? — Pourquoi faut-il que chez nous, parmi les catholiques déclarés et parfois les plus raffinés, des préjugés analogues ne soient pas inouïs et que beaucoup ne voient autre chose dans les spéculations des maîtres qu'une vaine scolastique incapable d'obtenir l'audience des âmes contemporaines ?

Comme si ces âmes n'étaient pas, autant que celles du passé, avides de connaître les raisons de vivre, les doctrines seules capables de projeter sur leur destinée la pleine lumière dont elles ont besoin pour éclairer leur route !

Ces doctrines de vie, on les trouvait naguère, jetées à profusion dans le beau livre du théologien Karl Adam, traduit par E. Ricard, sous le titre : « Le vrai visage du Catholicisme » (Grasset, éditeur). Et voici que, cette année, le même traducteur met à la disposition du public français un nouvel ouvrage de K. Adam qui forme la suite logique du premier : « *Le Christ, notre frère* » (Grasset, collection : Vie chrétienne), 12 fr.

*
* *

Le vrai visage, on s'en souvient, cherchait à saisir et à définir les aspects les plus profonds du catholicisme, considéré dans son intégralité : sous l'armature visible de l'Eglise hiérarchisée et sacramentaire, K. Adam nous invitait à retrouver l'hôte divin, dont la vie se répand à travers tous les membres du corps mystique. Et dans ce volume serré, c'était une magnifique synthèse

qui s'offrait à nous, où la transcendance de notre catholicisme prenait un relief nouveau, avec ses rites, sa morale, ses dogmes essentiels, toute sa vie. Dans le nouvel ouvrage, l'auteur semble se mettre en face d'un problème plus restreint, quoique toujours capital, en étudiant cette fois le Christ en lui-même et plus exactement dans ses rapports *avec* nous.

Le Christ, certes, c'est toujours le Dieu adorable et le Maître tout puissant dont l'Eglise est sur la terre l'émanation visible et la continuation directe, mais c'est aussi *notre Frère.*

S'il mérite ce titre, est-ce seulement — comme s'en contenteraient certains modernes ingénument rebelles à tout dogmatisme hormis celui de leur sensibilité aisément en émoi — en vertu de sa pitoyable destinée terrestre, symbole trop exact de la misère humaine ?

Est-ce seulement parce qu'il a pleuré sur Lazare ou sur Jérusalem, ou que, fondant sa Révélation sur l'Amour, il a fait de la Charité, de l'Amour du prochain, son commandement privilégié ?

Ces raisons ne sont pas sans valeur, mais K. Adam, fidèle à sa méthode, va plus au fond des choses.

Après avoir montré, en s'appuyant sur une sûre exégèse des textes évangéliques, que, — malgré son ascétisme et les blasphèmes de Nietzsche, — le Christ n'a nullement été un ennemi de la vie humaine avec ses douleurs et ses joies ; — après nous avoir introduits dans le secret de la prière de Jésus, « un vouloir-faire au service de Dieu », l'auteur envisage directement le fondement le plus profond de notre fraternité avec le Christ : *sa Médiation.*

Le Christ médiateur, doctrine authentiquement catholique que celle-là ! Pourquoi faut-il qu'elle ait été si mal comprise par certains chrétiens séparés et qu'elle le soit encore par bien des fidèles, victimes souvent d'une piété trop subjective et portés à oublier « l'humanité dans le Christ par l'attention trop exclusive à adorer en lui la divinité ».

K. Adam relève à cet égard de fâcheuses tendances dans les liturgies orientales et il déplore que, même en Occident, le subjectivisme liturgique ait fait des ravages, — bien que dans la liturgie romaine, « l'idée du médiateur, plus précisément, le rôle du souverain-prêtre rempli par l'humanité du Christ, soit tou-

jours dégagé avec netteté » : ainsi s'expliquerait que l'Occident ait si facilement accueilli le culte de l'Humanité du Christ, quitte peut-être ultérieurement à être parfois moins attiré par son rôle rédempteur que par ses aspects plus pathétiques.

C'est qu'en effet il ne faut sacrifier rien des termes en présence ; si le Christ nous sauve, c'est d'abord par son Incarnation, si séduisante pour notre cœur, mais il nous faut marcher à la suite du petit enfant de Bethléem, crucifié et ressuscité, — entrer dans sa vie et participer de quelque façon aux éléments proprement divins de sa Personnalité, au corps du Christ constitué dans son être surnaturel, — et non seulement par la communion avec le Verbe incréé, mais aussi par l'Union au Christ mystique tout entier. Ainsi par *Jésus-Christ, Notre-Seigneur*, voici que nous revenons à l'Eglise comme celle-ci nous avait menés au Sauveur.

Voilà les leçons qu'il nous faut demander à la Liturgie, si nous ne voulons pas être responsables de ce que « dans des milieux pieux, le sens de la vertu intérieure du Christianisme, de ses puissances secrètes de transformation » s'affaiblisse.

Aussi bien, il n'est que d'examiner dans toute sa compréhension le Message rédempteur du Christ pour en deviner toutes les exigences.

« Par sa parole divine, Il nous délivre de toute attache créée ; Il rend l'intelligence et la volonté de l'homme libres pour les choses du ciel, en lui faisant voir Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire dans sa hauteur, devant laquelle disparaissent tous les mesquins intérêts de la terre, et dans sa bonté paternelle infinie qui attire à elle ce qu'il y a de meilleur en nous. — Il fait voir l'homme tel qu'il est aussi, c'est-à-dire porteur d'une valeur infinie, relié à chacun des membres de l'humanité en une même communauté avec Dieu. »

Message déconcertant par sa richesse même, pour notre humanité imparfaite et qui trébuche sous le poids du péché. Mais ce message, le Sauveur ne s'est pas contenté de l'annoncer ou de le proposer comme un idéal : il l'a réalisé lui-même en prenant sur lui le plus dur de la tâche, et surtout en devenant le principe créateur d'une humanité régénérée, à laquelle il a communiqué sa vie qui est la Rédemption même.

Dans le fond, Dieu ne nous demande pas autre chose pour coo-

pérer à la grâce, que d'avoir bonne volonté, de nous laisser faire, à l'exemple « du petit enfant qui, sans opposer de résistance, se laisse soulever par son père vers l'arbre de Noël ».

C'est qu'en effet, le salut selon Jésus-Christ, la sainteté qu'il exige de ses disciples ne se résoud pas en un pur moralisme, mais elle est essentiellement action et vie de l'Esprit-Saint en nous, suprême aboutissement de l'infinie miséricorde de notre frère le Christ ; c'est par cette action que « la Rédemption et le Christianisme tout entier, atteignent leur point culminant, en ce sens que sans le Saint-Esprit et son effusion, le Christianisme ne serait pas complet ».

Au total, en nous invitant à contempler le Christ notre frère, Karl Adam a l'ambition de ne pas nous procurer une vision toute extérieure du divin thaumaturge dont l'apparition en Palestine il y a près de deux mille ans pose un problème presque insoluble pour les historiens incroyants ; — de même que dans *le vrai Visage du Catholicisme*, c'est à l'intérieur même du temple qu'il nous conduisait, progressivement par une dialectique serrée, et cordiale ; ici aussi c'est à l'intérieur du mystère que peu à peu il nous entraîne pour y découvrir le foyer de lumière dont les faisceaux éblouissants dissipent toutes les ténèbres de la destinée humaine.

Et sans doute, son exposé suppose que ses auditeurs ont la foi, sans laquelle on ne saurait accepter sans réserves le message rédempteur, ni en concevoir pleinement le merveilleux contenu. Mais l'auteur a voulu montrer que ces richesses n'étaient nullement le privilège d'une élite de « beati possidentes », et dans un dernier chapitre, il a tenté d'esquisser à grands traits les démarches essentielles par lesquelles les incroyants modernes peuvent accéder au Dieu vivant : qu'ils ne craignent pas d'examiner la Révélation chrétienne, d'en apprécier la valeur « par une étude qui soit une prière, ou mieux par une prière qui soit une étude » et ils ne tarderont pas à se convaincre de sa sublimité. Passant ensuite à l'examen de ses origines, voici que peu à peu ils découvriront dans l'Eglise la voie nécessaire qui mène au Christ.

« Seule elle me permet d'obtenir un contact historique avec Jésus. Sans elle le Message du Christ thaumaturge et ressuscité ne serait guère qu'une histoire étrange, sublime, mais du pas-

sé. Par elle, seulement, Jésus, le Christ, manifestation d'une présence immédiate, est sans cesse rendu présent par la Foi vivante, l'indéfectible persévérance et l'ardente charité de milliers de générations qui en une seule et même communauté s'étendant à travers tous les temps et les espaces, comme un seul cœur, une seule langue, s'écrie avec Jésus : « Vous avez les paroles de la Vie Eternelle. »

*
* *

Ainsi se confirme toute la bienfaisance du nouveau livre de K. Adam. C'est au premier chef une œuvre de lumière, de lumière théologique où les croyants trouveront, pour assurer leur foi et en vivre, une nourriture très substantielle et pourtant aisément assimilable et où les incroyants eux-mêmes pourront contempler l'image authentique de Celui qui reste encore pour eux le Dieu inconnu.

E. Dumoutet.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LE CARDINAL RAMPOLLA ET LA CONVERSION DE MADAME VEUVE VERA BELIN DE SOUSSALINE

Dans son beau livre sur le Cardinal Rampolla[1], *Mgr. G. Pietro* Sinopoli di Giunta *donne le texte d'une longue lettre qu'il reçut d'une Russe, écrivain de talent, faisant connaître l'influence qu'eut le Cardinal Rampolla sur sa conversion à l'Eglise catholique romaine. Nous croyons utile de reproduire cette lettre, d'abord parce que toute description d'un* cas *de conversion intéresse l'apologétique et ensuite parce que ce récit est une contribution à l'étude de la personnalité si attachante du Cardinal Rampolla.*

R. Jacquin.

« Vous me demandez, Monseigneur, de vous communiquer quelques souvenirs sur mes rapports avec le défunt cardinal Rampolla, ainsi que la part qu'il a prise à ma conversion.

J'ai connu le cardinal vers les débuts de mon séjour à Rome. J'étais encore séparée de l'Eglise romaine, plutôt par mon ignorance de tout ce qui la concernait, que par les préjugés coutumiers aux Orientaux, préjugés fortement enracinés dans ma propre famille, mais qui m'avaient toujours laissée indifférente. Au contraire, Rome avait jadis exercé sur moi une vague attirance.

Toutefois, mon premier contact avec la Ville éternelle ne fut

1. *Il Cardinal Mariano Rampolla del Tindaro*. Roma. Tipografia poliglotta Vaticana. — Libreria Pontificia Federico Pustet, 1923.

pas favorable au catholicisme. Je visitai fort peu et assez mal les *églises romaines*. Certes, j'admirai Saint-Pierre, mais uniquement au point de vue extérieur, car la grandiose basilique avait même blessé, par sa pompe, mon sentiment religieux. Avec ses nombreuses statues des Pontifes, aux attitudes fières, perpétuant dans le marbre l'éclat et l'orgueil de leur toute-puissance passée, Saint-Pierre m'avait produit l'effet d'un majestueux mausolée des Papes, qui avait mis à contribution, pour chanter sa gloire, tout ce que l'art le plus sublime avait pu concevoir et exécuter de grand. J'y avais en vain cherché Jésus, le Sauveur extraordinairement riche de son extrême pauvreté, Jésus, au milieu de la phalange de Saints, comme dans nos temples byzantins. La présence de tant de monuments élevés à la mémoire de *simples mortels* dans une église où il ne devait y avoir, pour mon sentiment, place que pour les Saints hiératiques, avait fortement offensé la vision que mon âme avait évoquée : nos icônes sombres de Russie, chastement éclairées par la douce lumière des lampes votives. Sans doute le mépris atavique de mon éducation orthodoxe pour tout ce qu'il y a de *latinisme* dans l'Eglise de Dieu et pour le clergé romain, s'était-il réveillé.

Aussi, mon attention se porta-t-elle surtout vers la grandeur de la Rome païenne, qui, elle, ne me choquait pas, puisque je ne la rencontrais plus sur le terrain religieux. Elle me séduisait même. Je trouvais naturel que la grandeur humaine s'exprimât par la force, par la puissance, par l'orgueil, par la beauté ; la grandeur divine ne devait avoir pour expression que la sainteté de ses instruments et des formes mystiques, si riches fussent-elles par leurs décors et leurs ors. Les ruines majestueuses du Forum et du Palatin nourrirent, pendant de longues heures, mes rêves et mes regrets d'une puissance universelle à jamais écroulée ; les colosses abattus, dont les débris gisaient à mes pieds, m'emplissaient d'une tristesse infinie. La nostalgie de quelque chose qui fût éternellement grand, éternellement puissant, qui fût vraiment universel et que rien ne pût ébranler, enveloppait alors mon âme, tandis que mon regard, habitué aux horizons infinis de mes steppes, m'imprégnait, en s'y plongeant, de ce passé de grandeur et de beauté. Et ce qui n'était pas lui, ce qui m'entourait hors de lui, le présent quotidien de la vie me semblait mesquin et gris, plat et terne !

Un jour, poussée par une simple curiosité de touriste, je voulus visiter les Catacombes. Ici, au milieu de ces enfilades de tombes des premiers pionniers de l'Idée chrétienne, qui n'avaient pas craint de combattre cette puissance païenne, dont j'admirais, la veille encore, les majestueux vestiges, pour nous donner, au prix de leur martyre et de leur sang, l'accès à un autre Royaume, mon âme chrétienne s'éveilla. Ces sombres souterrains, d'où la vraie lumière a jailli sur l'univers entier, m'ouvrirent un autre horizon. Les martyrs, ces héros souvent obscurs des supplices honteux, des morts ignominieuses, ces torches vivantes des cirques néroniens, cette pâture des fauves d'amphithéâtre, m'apparurent soudain comme les véritables immortels, comme les inébranlables fondements de ce royaume sans limites, qui fût éternellement grand, éternellement puissant, qui fût vraiment universel et qu'aucune force ne saurait faire crouler. Leur sang féconda mon cœur ; leurs tortures firent vibrer mon âme. Et je me mis à regarder autour de moi avec une émotion infinie chaque tombeau de ces soldats du Christ. Toutes ces traces de peintures naïves dans leur langage symbolique, toutes ces inscriptions touchantes par leur simplicité, ces signes divers gravés dans la pierre, chaque détail me parla du sacrifice qu'ils avaient fait au nom d'une Idée divine. Et dans ce berceau commun à toutes les confessions chrétiennes, je compris à quel point j'étais moi-même essentiellement chrétienne.

Au sortir des Catacombes, à la lumière du jour, Rome, qui s'étendait devant mes regards, m'apparut alors sous un nouvel aspect. Tout ce qui m'avait exaltée, son grandiose passé, me devint monstrueux et odieux. Je la vis comme l'arène sacrée où se déroula la lutte formidable et suprême entre deux idées, deux puissances, deux mondes. Ce fut alors une période de journalières visites aux innombrables églises, et le spectacle du triomphe éclatant du Christianisme sur ce sol romain fit pénétrer l'idée catholique dans mon esprit.

Rome était toujours le siège de cette Eglise dont les martyrs avaient vaincu le colosse païen. C'est donc bien à Rome que se trouvait la tête de la véritable Eglise universelle, toute-puissante, éternelle. Aucun doute ne subsistait plus en moi. Le souffle de cette éclatante vérité avait à l'instant dispersé toute trace de ces préventions que mon premier contact avec le *latinisme* avait

soulevées. J'avais l'esprit libre, entièrement libre et bien ouvert. La majestueuse basilique m'apparaissait maintenant ce qu'elle est vraiment : l'idée universelle du Christianisme dans tout son triomphe. La présence des Papes dans le temple de Dieu ne me choqua plus. Je saluai en eux les continuateurs victorieux de l'œuvre des premiers martyrs, qui, au nom du Christ, gouvernaient son Royaume ici-bas.

Toute cette évolution se fit spontanément en moi, en dehors de toute lecture, de toute influence extérieure. Je ne connaissais encore personne qui pût orienter mon esprit. Seule Rome m'avait parlé, dévoilant, par ses monuments et par ses ruines, à la fois son âme et les grands mystères que j'interrogeais sans cesse. Une vie nouvelle s'ouvrit devant moi.

Le Card. Rampolla était destiné à exercer sur elle une influence directe. Il a quitté déjà ses appartements du Vatican. De cette époque date ma première visite au cardinal, visite qui devait devenir le point de départ de relations très suivies.

Me voici, toujours schismatique, mais déjà fortement imprégnée de catholicisme, franchissant un soir, à l'*Ave Maria*, le seuil de la *Palazzina di Santa Marta*. La petite antichambre, où je suis introduite et où quelques visiteurs attendent, déjà me surprend par sa modeste apparence. C'est presque pauvre et mal tenu. La barrette rouge, assez usagée, a l'air d'avoir été oubliée entre les deux statuettes de saint Pierre et de Léon XIII, posées sur une console. Aux murs quelques gravures religieuses sans valeur et une collection de papillons. L'attente est longue et je me sens mal à l'aise et assez déconcertée au milieu d'un silence à peine interrompu de temps à autre par les quelques mots de bienvenue que le vieux domestique adresse aux visiteurs habituels. L'audace de mon désir de pénétrer chez un cardinal aussi illustre, sans aucune recommandation, moi, Russe, schismatique, commence à tomber. Que vais-je lui dire ? Que suis-je venue faire ? J'avoue que j'étais fort décontenancée.

Enfin, mon tour arrive. Je traverse le grand salon rouge aux meubles dorés alignés contre les murs. C'est à peine si j'ai le temps de les entrevoir que me voilà introduite dans le cabinet de travail du cardinal. Sa haute silhouette, largement barrée de pourpre à la taille, se dresse au milieu de la pièce, qui me semble assez spacieuse et confortable. Cette apparition soudaine, car

je ne m'attendais pas à me trouver si vite en sa présence, n'intimide pas la majesté imposante de l'homme, que j'ai admiré, dans toute sa splendeur de prince de l'Eglise, lors des grandes processions à Saint-Pierre, dont il est l'archiprêtre. Je m'arrête sur le seuil et n'ose ni avancer, ni faire ma révérence. Mais le cardinal vient à mon secours. D'un geste aimable, d'une voix traînante et nasillarde, il m'invite à entrer et à m'asseoir, près de son fauteuil, sur un grand divan vert assez démodé et qui devait me devenir bien familier, ainsi que les détails et les bibelots de cette pièce. Mais pour l'instant, je ne vois rien : toute mon attention se concentre sur la figure grave et sérieuse du cardinal.

Le sourire avec lequel il accueille mes premières phrases est stéréotypé. Je sens que, malgré sa courtoise affabilité, un masque recouvre ce visage d'un homme officiel, prudent et diplomate, qui doit tout écouter sans rien laisser jamais deviner, ni sa pensée, ni son sentiment. Son œil mi-clos donne à ses traits une expression encore plus lourde et impénétrable, sans rien enlever à l'éclat de son regard profond et intelligent, qui semble fixer une pensée lointaine.

Bientôt cette impression de gêne s'évanouit. Je lui raconte succinctement ma vie à Rome. Je lui dis que je suis Russe, schismatique et comment je suis arrivée à découvrir la vérité catholique, tout en étant encore bien ignorante. Et tout en lui faisant mon récit, je lui découvre l'indépendance de mon caractère et de mes idées. Je ne tarde pas à remarquer que je l'intéresse. A mesure que je lui parle, je me sens encouragée par l'attention qu'il me prête, par son regard qui me fixe avec bienveillance, par l'expression de son visage, qui devient moins sévère. L'homme officiel, le diplomate, l'homme d'Etat disparaît peu à peu. Je ne tarde pas à me trouver tout à fait à mon aise devant la grande âme sacerdotale qui me devine, me soutient, qui est prête à m'aider dans mon évolution religieuse et dans mon travail, à m'encourager surtout. Car nous en avons besoin, parce que, bien qu'indirecte, ce n'en est pas moins de la propagande catholique que mon mari, quoique Français, et moi nous faisons en Russie dans nos divers journaux. Cette activité peut devenir dangereuse, si nos rédacteurs en devinent la nature. Notre première conversation est fort longue, mais c'est plutôt moi qui raconte et lui qui écoute, accueillant d'un bon et large sourire les manifes-

tations, trop vives parfois, de mon enthousiasme de catholicisante. Et lorsque l'audience est finie et que le cardinal me reconduit jusqu'au seuil de son cabinet, il m'invite à revenir le voir pour lui parler des choses de la Russie, de cette Russie pour qui son grand cœur avait des faiblesses et nourrissait des espoirs.

Quand je sors de la *Palazzina di Santa Marta*, mon cœur exulte de l'accueil que j'ai reçu. Je me sens mûre pour la lutte. Je voudrais commencer déjà ma campagne ouvertement contre les préjugés de mes compatriotes à l'égard de l'Eglise catholique. Plusieurs d'entre eux m'ont fait déjà grise mine et mon mari m'a maintes fois conseillé la prudence. Je voudrais leur ouvrir les yeux, leur faire connaître ce que leur aveuglement persiste à leur faire ignorer et les amener à étudier la vie catholique sous les divers aspects de son activité bienfaisante, comme je l'étudie moi-même. Je frémis d'être tenue en laisse et de ne pouvoir parler de Rome à mes compatriotes, à mes lecteurs, que sous le côté séduisant de la vie extérieure du catholicisme, sous une forme qui ne puisse pas les heurter.

Mes visites chez le cardinal Rampolla ne tardent pas à devenir assez fréquentes, car je sais, qu'au milieu de mes difficultés, je trouverai chez lui un encouragement, un guide, un inspirateur. Chaque fois que son secrétaire, Mgr Rocchi, annonce mon nom, le cardinal m'accueille en effet d'un geste familier et me dit : « Venez, Madame, venez ! Nous allons causer. Vous travaillez toujours, n'est-ce pas ? » Et lorsque je lui expose le but précis de ma visite, le sujet que je voudrais toucher dans mes prochains articles, il lui arrive souvent de sourire devant mon zèle trop excessif et de me répéter : « Prudence, Madame, prudence ! Il faut aller doucement ; ne pas brusquer la sensibilité religieuse de vos compatriotes. Il ne faut pas leur laisser penser que vous faites de la propagande catholique. »

Presque toujours nos conversations revenaient sur un point : la conversion de la Russie. Le cardinal me narrait alors quelques épisodes de ses relations avec le monde russe, avec des hommes politiques de mon pays, avec M. Isvolsky, avec le procureur du Saint Synode, le fameux Podédonotzeff ; il aimait surtout à m'entretenir de ses relations épistolaires avec Solovieff, qu'il aimait beaucoup. Parmi les divers projets qu'il avait formés pour préparer le terrain à un retour du monde russe à l'unité catho-

lique, il en est un qui lui était particulièrement cher : il tenait à la création d'un séminaire pour les Russes convertis, un séminaire qui aurait dû être rattaché à l'établissement de Saint-Stanislas des Polonais, devenu propriété de l'Etat russe depuis le partage de la Pologne.

J'étais, à cette époque, assez connue dans la colonie russe de Rome, dont la plus grande partie appartenait à mon milieu noblesse terrienne. Notre situation comme collaborateurs de deux des principaux journaux de Pétrograd et de Moscou et de quelques organes de province, nous mettait, mon mari et moi, en relations assez suivies avec le monde officiel russe, surtout avec la légation près le Saint-Siège. En outre, les éléments les plus influents de la colonie se réunissaient presque chaque semaine dans la *salle de lecture russe*, sorte de cercle russe que j'avais fondé, avec une de mes amies et mon mari, sous le patronage de l'ambassade.

L'archimandrite de l'ambassade fréquentait assidûment nos réunions.

Quoique toujours schismatique officiellement et participant assez régulièrement aux cérémonies liturgiques de mon culte, mes sympathies pour le catholicisme étaient connues et commentées avec peu de bienveillance.

On me suspectait, et comme la question nationale était alors intimement liée à la question religieuse, certains n'auraient pas été très éloignés de ne plus me considérer comme Russe, si mon amour ardent pour ma patrie et ma vénération pour la personne de mon souverain n'avaient pas donné un éclatant démenti à cette confusion entre la foi et le patriotisme. A maintes reprises, l'archimandrite avait essayé de me sonder, de découvrir jusqu'à quel point irrémédiable j'étais devenue, à ses yeux, *latine*. Mais, sans taire mes sympathies, et d'ailleurs sans fausser la vérité, je me rappelai toujours le conseil du cardinal : « Prudence, Madame, prudence ! »

Déjà, la malveillance avait accompli son œuvre en Russie. Peu à peu, nous perdîmes plusieurs de nos journaux de province et mon mari dut bientôt cesser sa collaboration dans son journal de Pétrograd. Quand la guerre mondiale éclata, la *Gazette de Moscou*, le grand organe conservateur et orthodoxe, le journal de Katkoff, était le seul journal qui, par une curieuse étran-

geté, nous fût resté fidèle. Une fois, il est vrai, mon rédacteur en chef avait eu soupçon de la vérité. Il m'avait écrit pour me demander si j'étais orthodoxe ou catholique. Sur le conseil du cardinal, j'avais laissé la lettre sans réponse. Il semble que la rédaction se contenta de mon silence : elle ne renouvela plus sa demande indiscrète. Même mes plus chères amies devinrent agressives, profitant de la moindre occasion pour me blesser dans mon sentiment religieux. Lorsque l'empereur eût donné à ses sujets la liberté de conscience, notre évêque orthodoxe, Mgr Wladimir Putiata, qui devait finir par devenir évêque bolchéviste, fit un suprême effort pour empêcher ma conversion, s'il en était encore temps. L'oukaze impérial enjoignait au clergé schismatique de faire tout le possible, durant qurante jours, pour retenir les ouailles incertaines dans le giron de l'Eglise officielle. Et pendant quarante jours, Mgr Wladimir mit à profit toutes nos rencontres dans les salons russes ou à la salle de lecture : « Nous vous aimons trop et je suis sûr — me répétait-il chaque fois — que vous ne voudriez pas nous donner le chagrin de nous abandonner, de n'être plus Russe ! » Toujours la même ritournelle absurde, toujours la même erreur de confondre la religion et l'idée de patrie !

Ces luttes douloureuses se prolongèrent pendant longtemps, si bien que je finis par espacer mes relations dans la colonie russe, me concentrant de plus en plus dans mes études et mon travail. Et quand les heures étaient trop pénibles, je courais porter mes peines chez le cardinal. Le *Palazzina di Santa Marta* m'était un véritable refuge. Le cœur plein de ferveur, malgré mes chagrins, je traversais la grande place de Saint-Pierre aux heures d'or du crépuscule. Les yeux levés sur la Basilique, je regardais ce peuple de saints qui, du haut des colonnades, semblaient s'animer sur le fond assombri du ciel !... Oh ! les grands saints, combien de fois ne les ai-je contemplés dans leurs diverses attitudes ! Comme ils sont éloquents ! Quelle magnifique preuve de foi ne donnent-ils pas au cours de l'histoire plusieurs fois séculaire de cette Eglise dont j'étais tant impatiente de franchir le seuil !...

Mais le cardinal, tout en m'accueillant avec sa bonté coutumière, ne se hâtait pas de me pousser à entrer dans le splendide et divin édifice. Sans trop m'expliquer les raisons secrètes de ses conseils de modération, il me disait : « Ne vous dépêchez pas,

Madame, fortifiez-vous bien. Laissez mûrir vos idées. Que votre âme soit bien préparée pour recevoir la grâce de Dieu. Vous êtes courageuse, vous faites déjà votre apostolat en faisant bon usage de votre plume, mais ne vous hâtez pas. Le moment propice viendra de lui-même dans le calme de votre esprit. Laissez-vous faire, Dieu vous guidera. Je prie Dieu pour vous. Je le prie souvent et je suis avec vous. »

...Enfin le grand jour, l'instant propice est venu ! Il est venu tout simplement, tout naturellement, comme l'avait prédit le cardinal, dans le calme de mon esprit. Sans rien dire à personne, ni à mon mari, momentanément en France, ni même au cardinal Rampolla, je m'en fus un matin chez le recteur du Collège ruthène des Saints Sergius et Bacchus. Je l'avais choisi, parce que, tout en devenant catholique, je voulais conserver mon rite. J'y tenais surtout à cause de ma famille, profondément attachée à toutes ses traditons orthodoxes et nationales et qui ignorait encore, à cette minute suprême, ma crise d'âme, qui durait depuis des années. J'y tenais à cause de mes compatriotes, qui ne cesseraient peut-être pas de me considérer comme Russe lorsqu'ils verraient que la similitude du rite m'unissait toujours à eux. Quant à mon sentiment personnel et intime, cette question de rites me laissait absolument indifférente. Je ne faisais aucune distinction entre eux. L'essentiel, à mes yeux, était d'être catholique, d'appartenir à l'Eglise vraiment universelle, accueillante et maternelle pour toutes les races et toutes les classes, d'être membre de cette même famille qui obéissait à un seul chef, à un même pasteur.

Le jour fixé, me voilà toute seule dans la petite et modeste église du collège slave. Placée devant l'iconostase, mes regards se fixent avec émotion sur mes saints russes, qui me sont si familiers et qui, dans ce sanctuaire catholique, semblent m'inviter à les suivre. Je reconnais saint Wladimir et sainte Olga, témoins muets du grand acte que je m'apprête à accomplir. Ils personnifient ma patrie, ma patrie qui m'est si chère, ma pauvre patrie qui s'est si éloignée de ses antiques traditions en brisant les liens qui l'unissaient à Rome, au successeur de Pierre ! Je suis cependant bien triste, au milieu de mon bonheur d'atteindre enfin à la pleine lumière. Je pense aux miens, à tous ceux que j'ai-

me et qui, aveuglés par le fanatisme, vont peut-être bientôt me honnir et me tourner le dos !

L'unique témoin vivant de mon abjuration est le métropolitain Scheptitzky, archevêque de Lwow, de passage à Rome et hôte du collège ruthène, presque un compatriote, car il est né en Russie.

A peine rentrée chez moi, on m'annonce la visite d'une de mes amies, une vieille dame russe, veuve d'un général cosaque, depuis longtemps convertie et très dévouée au cardinal Rampolla. Elle se précipite toute joyeuse et me serre contre son cœur en m'embrassant : « Enfin ! — s'écrie-t-elle — vous voilà tout à fait des nôtres ! Comme le cardinal va être content ! Habillez-vous vite. Allons chez lui. »

Je suis stupéfaite ! Comment a-t-elle pu apprendre la nouvelle? Je l'ignore encore aujourd'hui. Elle n'avait aucun rapport ni avec Mgr Scheptizky, ni avec le Collège ruthène.

« Personne ne m'a rien dit, affirme-t-elle. Je ne savais rien, puisque vous n'avez rien dit à personne, et que vous avez jalousement conservé votre secret sans m'inviter à l'église, moi, votre vieille amie. Mais j'ai éprouvé tout d'un coup un irrésistible désir de vous voir. J'ai pressenti ce qui s'était passé. »

Chez le cardinal, à l'annonce de la nouvelle, les familiers de la maison, son secrétaire et le vieux Giuseppe, me reçoivent avec de joyeuses félicitations.

Il y a du monde qui attend son tour, mais pour cette fois les règles protocolaires de préséance sont abolies. On m'introduit tout de suite chez Son Eminence.

Je n'oublierai jamais cet instant de ma première rencontre comme catholique avec celui qui avait été mon guide si patient et si bon pendant si longtemps. Je me rappelle encore l'expression de ses yeux, la beauté de son geste d'accueil, la majesté cependant souriante du Prince de l'Eglise. Debout, au milieu de ce cabinet qui m'est si familier, il m'attend, les bras largement ouverts, dans une attitude si affectueuse qu'il me semble voir en lui l'image symbolique de l'Eglise elle-même qui me reçoit. Je cours à lui et m'agenouille à ses pieds, la tête courbée presque à terre... Mes lèvres effleurent sa soutane, quand il me donne sa première bénédiction. Puis il me relève et la parole paternelle

ma fille, dont il accompagne ses souhaits, me comble de joie. Comment ? Lui aussi sait ?...

De ce jour mes relations avec le cardinal devinrent encore plus suivies, mon recours à lui pour des conseils dans mon travail, pour des consolations dans mes difficultés avec mes compatriotes devint encore plus fréquent.

Malheureusement la Providence ne me permit pas de profiter longtemps de l'appui et des encouragements de mon auguste guide. La mort, une mort presque soudaine et que rien ne faisait présager, vint trop tôt, bien trop tôt, arracher à mon filial respect et à mon affectueuse vénération le prêtre et le père, en qui le petit groupe de Russes convertis habitant Rome voyait le puissant soutien de leurs efforts.

Rome-Assise, mai 1922.

VERA BELIN DE SOUSSALINE.

CHRONIQUES

Chronique de liturgie

Il existe plusieurs manières de comprendre la liturgie : pour les uns, de moins en moins nombreux, elle serait surtout un ensemble de rites auxquels il faut se conformer dans la célébration des saints mystères : « La partie extérieure et cérémonielle du culte catholique », écrit le P. Navatel. D'autres veulent pénétrer le sens des formules et des cérémonies avec saint Grégoire le Grand ; ils pensent que « autre chose est lire des caractères, autre chose les comprendre. Nous qui sommes à l'école du Christ, nous devons être de ceux qui comprennent. » D. Guéranger, dans les nombreux volumes de son *Année Liturgique*, a voulu aider les fidèles à atteindre ce but ; d'autres depuis ont essayé d'expliquer plus brièvement les formules et les cérémonies du missel pour en faciliter l'intelligence aux fidèles.

1° Dans son livre *La Spiritualité chrétienne d'après la liturgie*, in-12, Paris Desclée de Brouwer 1932, XXXII, 300 p., 15 fr., le R. P. Antoine DE SÉRENT, O. F. M., demande davantage encore à la liturgie ; selon lui, elle ne doit pas seulement aider à la piété, mais nous donner au besoin les connaissances nécessaires à l'entretien et au développement de la vie spirituelle : «« Vivre liturgiquement, dit-il, c'est conformer, autant que possible, sa spiritualité à celle de l'Eglise, exprimée dans les livres officiels de son culte. Car nous estimons que ces livres contiennent la somme la plus considérable d'idées pieuses qui peuvent se trouver dans n'importe quel ouvrage de spiritualité. Aucun autre recueil n'égale la valeur de ces livres liturgiques, ni pour le fond, ni pour la

forme... Un ecclésiastique, nullement paradoxal, a prétendu qu'on pouvait composer une somme de théologie avec le Missel : mais l'inverse n'est pas vrai, il serait impossible de reconstruire l'équivalent du Missel avec les sommes de théologie aujourd'hui existantes ». *Intr.* p. xv. L'auteur ne nie point pour autant qu'il existe dans la piété chrétienne d'autres moyens de sanctification, mais celui qu'offre la liturgie est le plus accessible à tous et ne le cède à aucun autre pour atteindre la perfection ; il voudrait « aider les serviteurs de Dieu à trouver l'aliment quotidien de leur âme dans les textes liturgiques dont ils se servent journellement ou en certaines circonstances, en leur mettant en main le fil conducteur qui les guidera », p. xvi. A l'appui de son dire, il cite saint Benoît qui voulait « que notre voix concorde avec notre âme », saint François qui ajoute « et que leur âme concorde avec Dieu », saint Augustin qui s'exprimait ainsi : « Combien j'étais exalté par les douces voix de ton Eglise ! Elles pénétraient dans mes oreilles et la vérité se répandait dans mon cœur, et l'élan de ma piété rebondissait plus fort, et mes larmes coulaient, et cela me faisait du bien. » Dom Delatte commentant la règle de saint Benoît : « On nous demande parfois sérieusement quels pouvaient bien être alors « les sujets de méditation ». La sainte Liturgie en fournissait d'innombrables et de toujours neufs. La prière privée elle-même puisait sa sève dans la prière de l'Eglise et demeurait catholique, simple, vivante comme elle. Il n'était venu à la pensée de personne d'emprisonner les mouvements de l'âme dans des moules rigides », p. xvii-xviii.

Chose étrange, les choses les plus belles, les usages les plus pratiques se perdent et s'oublient dans la suite des âges : les déplacements fréquents de la cour romaine au xiiie siècle, le séjour des papes à Avignon au xive, la guerre de cent ans, le protestantisme, etc., ont été la cause de la décadence liturgique des temps modernes. Alain de la Roche, un des rénovateurs de la piété au xve siècle, ne peut plus réapprendre le psautier aux fidèles, il se contente de leur expliquer le Rosaire, psautier de Notre-Dame. Saint François de Sales, si prodigieux en tout, en est lui-même témoin ; lui qui appelle la messe « le soleil des exercices spirituels, le très saint, sacré et très souverain Sacrifice et Sacrement de la messe, centre de la religion chrétienne, cœur de la dévo-

tion, âme de la piété[1] », disait « les jours de fête... le chapelet à la grand'messe », p. xxi[2]. L'École française, qui a écrit des choses admirables sur l'Incarnation, la sainte Eucharistie, ne pense pas à montrer qu'elles sont contenues, au moins en germe, dans les textes liturgiques. *L'Imitation*, les *Exercices* de saint Ignace ne s'y arrêtent pas.

Il n'est pas difficile au P. Antoine de prouver, par de nombreux textes, qu'une des caractéristiques de la liturgie, « c'est de développer la formation du Christ dans les âmes, par la reproduction annuelle de sa vie dans l'Église. Basée sur les saisons de la nature physique, œuvre de Dieu, la Liturgie surélève la nature et la fait servir à l'œuvre surnaturelle de Dieu dans les âmes. Il n'existe aucune autre pratique qui permette de suivre le Christ pendant six mois de l'année et d'attendre son retour final pendant les six autres mois », p. xxx ; aucune autre aussi par laquelle tous, lettrés et illettrés, travailleurs des mains et de la pensée peuvent, sans réciter l'office, s'unir à la vie quotidienne du Christ.

Il commence par le baptême « sacrement de la purification des péchés et de l'adoption divine ». Le xvii[e] siècle avait remis en honneur ce que H. Bremond appelle « la dévotion au baptême ». Les PP. François de Saint-Pé et Hugues Quarré de l'Oratoire, en particulier, avaient écrit de beaux livres pour caractériser le nouvel être et la nouvelle vie conférés à l'âme dans sa réception : « Par le baptême, écrit Quarré, l'homme est approprié à Dieu et consacré par la Très Sainte Trinité[3] ». Mais ni lui, ni les autres ne pensent à dire que cette doctrine est non seulement contenue, mais « dramatisée par les rites liturgiques[4] ». Le P. Antoine montre comment les formules du rituel avec les gestes qui les accompagnent préparent d'abord la demeure pour le nouvel arrivant qui doit descendre dans l'âme : 1° expulsion du démon en soufflant sur le candidat et en disant : « Sors d'ici, esprit immonde et cède la place au Saint-Esprit Consolateur. » Cet exorcisme d'action et de parole est répété plusieurs fois. 2° Préparation extérieure en traçant le signe de la croix. 3° Pré-

1. *Intr. à la vie dévote*, II[e] p., ch. 14.
2. Nous n'avons pu vérifier cette assertion, n'ayant pas l'édition de 1884. En fait, à l'endroit que nous citons, François de Sales propose des considérations étrangères à la liturgie.
3. Voir Bremond, *La vie chrétienne sous l'ancien régime*, p. 489.
4. *Idem*, *ibid*.

paration intérieure en demandant de faire l'acte de foi. 4° L'image du Christ ensevelie sous le péché réapparaît, comme la statue de marbre sous la boue qui la recouvrait. Très belle citation de Tertullien qui montre Dieu tout occupé à former avec soin le corps du premier homme : « Dans tout ce que le façonnement de l'argile exprimait, c'était au Christ, homme futur, que Dieu pensait. » 5° Le baptême est une adoption divine plus complète que l'adoption légale qui ne transmet que les biens, que la paternité et la maternité humaines qui ne donnent que le corps et non l'âme. 6° Le baptisé devient la demeure du Saint-Esprit, les premiers chrétiens en avaient plus parfaitement conscience que nous : « Oui, répond sainte Lucie, ceux qui vivent chastement et pieusement sont le temple du Saint-Esprit ». On parut l'oublier ensuite et cette inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme qui semblait le résultat de l'ascèse plus que du baptême. Les Pères de l'Eglise appellent les baptisés des illuminés, des saints, les païens sont impurs ; plus tard, quand l'Europe dans son ensemble fut chrétienne, les écrivains « appliquèrent à la masse, qui avait besoin d'être constamment excitée au bien, ce que les Pères avaient dit des païens et réservèrent pour la portion choisie du bercail les vocables destinés aux chrétiens d'autrefois », p. 24. 7° Le chrétien participe à la vie du Christ, il est membre de son corps mystique ; cette participation le sacre roi avec son chef, prêtre puisque par lui il offre à Dieu les aspirations de son âme et les travaux de son corps », p. 27.

Le baptême qui appartient à la *vie purgative*, trouve son complément dans la Confirmation sacrement de l'*illumination*, *vie illuminative ;* la différence entre les deux est indiquée dans l'épître du mardi de la Pentecôte : Pierre et Jean sont envoyés en Samarie où baptisait le diacre Philippe « et prient pour eux afin qu'ils reçoivent l'Esprit-Saint, car il n'était encore descendu sur aucun d'entre eux ; ils avaient seulement reçu le baptême au nom du Seigneur Jésus. Le Saint-Esprit affermit, vivifie, inspire les membres mystiques comme il a inspiré les prophètes, les apôtres : épîtres, évangiles, oraisons, antiennes de la liturgie sont mises abondamment à contribution pour le prouver ; pour être moins visible et surtout moins appréciée que dans la primitive Eglise, cette action de l'Esprit-Saint reste tout aussi efficace et la liturgie le proclame hautement.

L'Eucharistie est le sacrement de l'union des âmes au Christ et de leur union à Dieu par le Christ, *vie unitive*. Ainsi la présente saint Cyrille de Jérusalem dans l'homélie du jour octave de la Fête-Dieu : « De même que deux cires liquides se mêlent et s'unissent l'une à l'autre, ainsi celui qui reçoit la chair et le sang du Christ s'unit à lui, de telle sorte que le Christ se trouve en lui, et lui dans le Christ », p. 68. Pour le P. Antoine, comme pour saint Vincent Ferrier, « la messe est l'œuvre de contemplation la plus haute qui puisse exister ». Contempler en effet, « c'est s'abstraire momentanément de tout autre acte extérieur, pour concentrer son attention sur un objet ou un personnage qui captive l'âme tout entière. Or, quel spectacle terrestre et quel personnage humain peuvent entrer en termes de comparaison avec le Fils de Dieu qui descend réellement sur l'autel à la voix du prêtre ? » p. 72. L'Ordinaire de la messe est étudié, en fonction de cette idée et le *Per ipsum, cum ipso, in ipso* de la fin du Canon suggère à l'auteur cette comparaison qui complète sa pensée : « Le lierre arbrisseau fragile... s'entourant au tronc d'un arbre vigoureux, qui devient tellement adhérent qu'on les croirait faits l'un pour l'autre... Ainsi la fragile humanité, inconsistante par elle-même, participera à la puissance du « Bel arbre toujours vert, Arbre de vie planté sur la double rive » du temps et de l'éternité », p. 81.

L'office divin, récité par prêtres, religieux et religieuses, est « la louange divine, adoration et action de grâces de l'Eglise autour du sacrifice quotidien de l'autel ». Dans les premiers siècles, il était, à peu près complètement, la préparation et le prolongement de la messe. Le P. Antoine montre comment les hymnes, attribués plus ou moins sûrement à saint Ambroise, indiquent le sens qu'il faut donner à chacune des heures du jour, à l'office dominical ou férial de la semaine ; chaque année ramène la vie du Christ, attendu en Avent, reçu et célébré au temps de Noël, enseignant pendant les dimanches de l'Epiphanie et de la Septuagésime, les semaines de Carême, souffrant au temps de la Passion, ressuscitant glorieux à la fête de Pâques. A la Pentecôte, il envoie son Saint-Esprit qui a fait de Marie la Vierge-Mère, qui inspire les saints dont la fête est bien mieux placée dans la période liturgique qui suit cette fête que dans celle de Noël et de Pâques. Toujours animé du même zèle pour faire

valoir la prière liturgique, il profite de l'apparition de la Sainte Vierge à saint Félix de Valois au XIIe siècle pour rappeler que, revêtue de l'habit blanc de l'Ordre, accompagnée d'une foule de cierges portant le même costume, elle entonne l'office, préside le chœur, donne l'exemple de la prière liturgique, à Lourdes, elle récite le chapelet : « Les fidèles ne se lèvent plus la nuit pour aller prendre part à l'office des moines et des chanoines », p. 136. Nous aurions préféré qu'il fît quelque réserve sur l'apparition de la Vierge donnant à saint Dominique un rosaire tout fait, lorsque l'histoire de cette dévotion est beaucoup plus longue et très intéressante ; de même, on gagnerait à passer sous silence la légende de Sainte-Marie aux Neiges pour s'attacher davantage à la consécration de Sainte Marie-Majeure dont le 5 août est la fête anniversaire.

Un chapitre important est celui consacré à l'oraison qu'il voudrait voir, non pas exclusivement, mais du moins principalement liturgique, c'est-à-dire faite surtout sur des textes liturgiques, à l'occasion de l'assistance à la messe ou de la récitation de l'office. Il lui semble « que les méthodes, dites modernes, n'ont été créées que par suite de la déficience de la méthode liturgique négligée, oubliée », p. 146. Ce n'est pas ici le lieu de discuter sur ce que cette affirmation peut avoir de vrai ou de faux ; il faut en tout cas se défier en cela des affirmations trop absolues. Il est certain que les textes du Missel, du Bréviaire, du Rituel contiennent une mine inépuisable de thèmes de méditation qui peuvent conduire l'âme depuis le premier degré de l'oraison discursive jusqu'au sommet de la contemplation ; ils ont sur les autres l'avantage d'être présentés par l'Eglise elle-même ; récités plus ou moins souvent, quelques-uns tous les jours, ils peuvent se graver dans la mémoire et rendre par là plus facile l'oraison continuelle. Mais convient-il de contester l'utilité d'avoir dans les communautés un temps spécialement marqué pour l'oraison ? Il est certain qu'au XVIe siècle, un grand nombre de supérieurs ont réussi à réformer leur maison en obligeant leurs inférieurs à consacrer chaque jour un temps réglé à l'oraison mentale ; c'est ainsi qu'elle est devenue pour beaucoup, selon l'expression de saint François de Sales, le levier des exercices de piété. Ce qu'il est permis de critiquer, ce n'est pas l'oraison méthodique elle-même, mais le peu de souci que l'on a souvent d'en aller prendre le sujet dans les livres de l'Eglise.

Les différents états de la vie chrétienne trouvent dans la liturgie préceptes et conseils dont ils ont besoin : ceux d'abord qui, engagés dans les liens du mariage, doivent donner des enfants à l'Eglise. La messe de mariage en dit déjà très long, celles des saintes femmes, des vierges aussi ont recueilli les plus beaux textes sur le mariage et la virginité ; quelques épîtres et quelques évangiles des dimanches après l'Epiphanie ou du temps du Carême y ajoutent encore ; de même, les leçons de l'office, textes de l'Ecriture Sainte, homélies des Pères, récit de la vie des saintes Monique, Marguerite d'Ecosse, Elisabeth de Hongrie, Hedwige, Elisabeth de Portugal, Brigitte, Françoise Romaine, Jeanne de Chantal. Les représentants de la société civile n'ont qu'à s'inspirer des exemples de saint Etienne, de saint Louis, etc., des textes que l'Eglise propose le jour de leur fête pour connaître l'étendue de leurs devoirs, la limite des droits qu'ils n'ont que pour accomplir ces devoirs. « Tout pouvoir vient de Dieu... Que celui qui voudra devenir le plus grand soit votre serviteur... Si je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. » Pape, évêques, prêtres très nombreux, diacres largement représentés dans la liturgie, ministres de toutes sortes ; ceux qui tendent à la pratique des conseils évangéliques ; ceux qui, dans la vie religieuse, s'adonnent à toutes les formes de la vie active ou contemplative ; ceux qui vivent dans le monde, absorbés par les emplois les plus divers, n'ont qu'à lire attentivement leur missel ou leur livre d'office pour se rappeler leurs obligations.

Militia est vita hominis. Les différentes phases de ce combat de la vie : tentation, péché, pénitence, y sont aussi admirablement décrites dans les citations de la Bible et des grands écrivains ecclésiastiques, dont l'Eglise copie les plus belles pages dans ses recueils. Un seul de ces récits, fait par l'Esprit-Saint, comme celui de la tentation d'Eve et d'Adam au paradis terrestre, ne suffit pas pour servir d'exemplaire à toutes les formes de la tentation ? La jalousie d'Elcana qui moleste sa rivale n'est-elle pas de tous les temps ? Absalon n'est pas le seul qui « prétextant un zèle dévorant pour la justice s'abaisse aux vils instincts démagogiques... Joab, le chef de la milice, offre le type du courtisan, se prêtant aux plus basses besognes, comme celle de faire périr Urie au combat », p. 222.

Quelle belle conception de la vie résulte de ces textes : « Elle est un voyage, un voyage d'études et d'épreuves, entrepris sur l'ordre du Chef de la famille humaine, le Souverain Père des cieux, pour lui montrer notre valeur et notre fidélité. Les Saintes Lettres, bien nommées, sont comme la correspondance envoyée du ciel, maison paternelle, aux voyageurs qui cheminent sur la terre, environnés de dangers de toute sorte, mais soutenus aussi par le souvenir et l'assistance invisible du Père d'En Haut », p. 261. Brièveté de la vie, danger de vivre dans le mal, douceur de la mort chrétienne, tout est redit sous toutes les formes : « Seigneur, n'entrez pas en jugement avec votre serviteur, parce que nul homme vivant ne sera trouvé juste devant vous. » Cependant, pense Hilarion mourant : « Voilà près de soixante ans que tu sers le Christ et tu crains la mort », p. 266, 277. La différence est grande entre les deux testaments.

Enfin, le P. Antoine n'a pas de peine à montrer la sublime beauté dans sa simplicité de la liturgie des défunts ; les prières de la recommandation de l'âme, celles qui accompagnent le défunt après sa mort, tout le long des cérémonies funèbres, ne peuvent être assez admirées, méditées surtout si l'on se rappelle ce qui se fait chez les païens et même chez les Juifs, où aucune prière n'est prononcée, où le prêtre n'a pas même le droit de paraître. L'auteur regrette à juste titre que la Sainte Vierge, médiatrice des chrétiens pendant leur vie et après leur mort, ne soit pas même nommée dans les funérailles.

La Spiritualité chrétienne d'après la liturgie est un beau et bon livre dans toute la force du terme ; il est utile à tous en lui-même, à cause des nombreuses idées qu'il suggère, des intéressantes citations qu'il donne, plus encore peut-être parce qu'il enseigne à tirer parti du livre que tout le monde doit posséder et méditer, le Missel.

2° Nous nous sommes arrêté sur ce dernier ouvrage à cause de la doctrine extrêmement féconde qui y est exprimée. Le *Liber sacramentorum* de S. Em. le cardinal SCHUSTER, O. S. B., archevêque de Milan, nous retiendra moins longuement parce qu'il est déjà connu. Cinq volumes sur la Liturgie du Temps ont paru : 1° La Sainte Liturgie, notions générales ; 2° La liturgie de l'Avent à la Septuagésime, Inauguration du Royaume Messianique ; 3° De la Septuagésime à Pâques, La Nouvelle Alliance par

le Sang du Rédempteur ; 4° La Liturgie devant le Cycle Pascal, Le Baptême dans l'Esprit et dans le Feu ; 5° Liturgie du dimanche de la Trinité à l'Avent, Les Noces éternelles de l'Agneau. Deux nouveaux volumes sont consacrés au culte des saints : le tome VI[e], avec ce titre : L'Eglise triomphante, Les Fêtes des Saints devant le Cycle de Noël ; le tome VII : Les Saints dans le mystère de la Rédemption, 4 mars-6 juillet, 2 vol. in-12, Bruxelles, Vromant, 1930, 1931, 292 et 404 pages, 18 francs.

L'étude du culte rendu à chaque saint en particulier est précédée de deux chapitres, l'un sur « les *Natalitia martyrum* dans l'ancienne tradition liturgique de Rome ». La mort apparaissait aux premiers chrétiens comme une délivrance ; ils ensevelissaient avec honneur ceux qui avaient accompli leur tâche ici-bas, *de functus ;* ils chantaient des psaumes sur le tombeau où reposait le corps de leur frère, *coemeterium ;* en 155, les fidèles de Smyrne souhaitent de célébrer sur sa tombe le premier anniversaire de leur évêque Polycarpe. On voit la liturgie funèbre se former dans la lettre d'Ignace d'Antioche, dans Tertullien, saint Cyprien, saint Jérôme, saint Augustin, les sacramentaires léonien, gélasien, grégorien : liturgie dans laquelle on prie pour les uns ; les défunts ordinaires ; où l'on prie les autres : martyrs, confesseurs illustres, etc. Les recueils des *Acta*, particuliers d'abord à chaque église, acceptent ensuite les saints des églises voisines pour se fondre plus tard dans le martyrologe dit hiéronymien. Peu à peu, les stations au tombeau sont abandonnées et le saint, de local qu'il était primitivement, devient propriété de l'Eglise universelle qui lui rend un culte partout, tout en conservant quelques particularités à l'endroit où se conserve son corps.

L'autre chapitre « de l'efficace du cycle liturgique annuel pour l'éducation de la piété populaire » montre comment « ce côté de la liturgie est un merveilleux poème qui domine les chefs-d'œuvre de toute autre civilisation ; poème à la composition duquel ont contribué les plus grands génies de l'humanité et qui, faisant mieux que refléter la multiplicité de tous ces compositeurs humains, manifeste au contraire la divinité de cet unique Esprit qui anime et dirige tout l'admirable ensemble du corps mystique de l'Eglise », p. 51. La liturgie des saints s'ajoute à la liturgie du temps comme un ornement très riche à un vêtement déjà très beau par lui-même : « La liturgie contient un enseigne-

ment ascétique plus autorisé que tout autre, parce qu'elle n'exprime pas le sentiment de quelque docteur privé, mais procède de la vérité éternelle elle-même. »

Après ces préliminaires, l'auteur donne pour chaque mois un tableau où l'on peut voir facilement à quelle époque le culte du saint est entré au missel : 1re colonne, de *Ferial* primitif, peu de saints sont admis ; 2e colonne, ceux du moyen âge ; 3° ceux des temps modernes depuis le XIIIe siècle. Ensuite, ce qu'il importe de connaître pour suivre la messe et réciter l'office est indiqué en détail : quelques mots, généralement très courts comme il convient pour le but à atteindre, sur la vie ; l'époque de l'inscription dans le martyrologe, dans le sacramentaire ou le missel ; énumération des églises, des oratoires consacrés au saint ; critique du choix des textes selon que l'on a respecté ou non les usages antiques ; explication des formules prises avec plus ou moins de bonheur en relation avec le genre de vie et d'apostolat de héros de la fête.

Le chapitre deuxième du tome II intitulé : « Les vocations ecclésiastiques et la prière du peuple chrétien », attire l'attention sur les prières que l'Eglise fait pour le bon choix de ses ministres, leur persévérance, leur progrès dans la vertu, le zèle qu'ils doivent déployer : les apôtres n'imposent les mains aux élus qu'après avoir prié ; les Quatre-Temps et en particulier les cérémonies du samedi, où se faisaient et se font encore les ordinations, sont de grandes supplications instituées dans ce but. L'auteur a reproduit un certain nombre de fort belles proses aujourd'hui oubliées : celles des saintes Perpétue et Félicité, de saint Grégoire le Grand, de saint Anselme ; des chants en l'honneur des martyrs ; il a donné un certain nombre d'illustrations fort intéressantes.

On pourrait désirer un peu plus d'ordre dans la suite des chapitres, préliminaires surtout ; il y a très peu de chose, trop peu de chose selon nous sur la manière dont se sont formés les Communs des saints ; les saints primitifs ont eu d'abord leur messe propre ; puis, dans l'impossibilité de trouver un nouveau texte pour chacun, on a repris pour les saints d'une même catégorie ce qui avait été choisi pour l'un d'eux. On aimerait trouver plus de détails sur l'ensemble du culte de quelques saints, saint Jean-Baptiste en particulier célébré de tant de façons différentes. Cer-

taines affirmations sur la vie ou le culte pourraient n'être plus tout à fait admises par la science moderne : une sur l'origine du culte du Sacré-Cœur nous a paru particulièrement choquante. L'auteur rappelle ce que sainte Gertrude, sainte Mechtilde, d'autres personnages de l'ordre bénédictin ont fait pour développer la *dévotion ;* on apprend que c'est D. de Hemptirme qui a proposé, au nom de Mère Marie du Divin Cœur, la consécration au genre humain ; pas un mot de saint Jean Eudes que le décret de Vénérabilité appelle *Auteur du culte liturgique des SS. Cœurs de Jésus et de Marie ;* ni de l'Ecole française qui le prépara par sa doctrine, ni de saint François de Sales qui forma le berceau par la Visitation à laquelle appartenait sainte Marguerite-Marie la propagatrice. L'auteur parle de l'office ; le plus bel office, encore récité dans les congrégations fondées par lui, est toujours celui du P. Eudes.

Le lecteur français éprouvera toujours quelque difficulté à lire cet ouvrage rédigé par un écrivain étranger ; certaines phrases en particulier nous déconcertent : « Ce culte (des saints) déjà ébauché par la Synagogue progressa et se développa de pair avec la théologie et, par sa nature populaire elle-même, se refléta à travers les siècles sous mille formes diverses, plus ou moins suggestives, plus ou moins artistiques, selon le différent degré de civilisation des masses chrétiennes (t. VII, p. 8).

Ces deux volumes de dom Schuster, aujourd'hui cardinal, « un nouveau dom Guéranger », comme l'appelle son éditeur, seront très utiles aux âmes pieuses, qui pourront les lire et s'en servir comme de thème de méditation, avant d'assister à la messe.

A. Molien,
Prêtre de l'Oratoire.

Chronique biblique

Nouveau Testament

1. Fr. Zorell, S. J., *Lexicum graecum Novi Testamenti*, seconde édition ; in-8, xxiii pp. et 1.502 colonnes, Paris, Lethielleux, 150 fr.

2. Dom P. Delatte, *Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres*, T. II, nouvelle édition ; in-8, 594 pp., Paris, Giraudon.

3. R. P. H. Simon, *Praelectiones biblicae : Novum Testamentum*, T. I et II, 4e édition, revue par le R. P. Prado ; deux in-8 xxxii-652 et xxviii-528 pp., Turin, Marietti, 35 et 32 lires.

4. Chan. Verdunoy, *Manuel d'Ecriture Sainte*, t. IV, *Les Evangiles et Vie de Jésus-Christ*, seconde édition ; in-8, 578 pp., Dijon, Publications Lumière, 30 fr.

5. Abbé Lusseau et abbé Collomb, *Manuel d'études bibliques*, t. V, 1re et 2e parties, 2 vol. in-8, xiii-614 et 564 pp., Paris, Téqui, 30 fr. ch. vol.

6. M. Goguel et H. Monnier, *Le Nouveau Testament*, traduction nouvelle, in-4°, 440 pp., Paris, Payot.

7. P. Joüon, S. J., *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Collection *Verbum salutis*), in-8 couronne, xxiii-618 pp., Paris, Beauchesne, 45 fr.

8. R. P. Vosté, O. P., *Studia Ioannea*, in-8, 380 pp., Rome, Collège angélique.

9. Collection *Christianisme*, Paris, Rieder.

P. Couchoud, Van den Bergh et R. Stahl, *Premiers écrits du christianisme*, in-16, 214 pp., 25 fr.

J. Pain, *Jésus, dieu de la Pâque*, in-16, 256 pp.

10. A. Poizat, *La vie et l'œuvre de Jésus*, in-16, 398 pp., Paris, Albin Michel.

11. F. Klein, *Jésus et ses apôtres*, grand in-8, 314 pp., Paris, Bloud et Gay, 33 fr.

12. A. Letousey, *L'Evangile règle de vie*, in-18, XIII-394 pp., Paris, Desclée, de Brouwer et Cil, 15 fr.

13. J. Lebreton, S. J., *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, deux in-16 jésus, 470 et 524 pp., Paris, Beauchesne, 60 fr. ch. vol.

14. R. P. Lavergne, O. P., *L'Apocalypse*, édition abrégée (Collection *Etudes bibliques*), in-16, 170 pp., Paris, Gabalda.

15. J. Biard, *Les dons du Saint-Esprit*, d'après saint Thomas d'Aquin et les épîtres de saint Paul, in-8, 206 pp., Avignon, Aubanel fils aîné.

16. L. Vaganay, *L'Evangile de Pierre*, in-8, XXIII-357 pp. (Collection des *Etudes bibliques*) ; Paris, Gabalda.

Je commence cette chronique en mentionnant quelques rééditions.

1. Voici d'abord la deuxième édition, entièrement revue, du *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, publié en 1911 par le P. Zorell dans le *Cursus Scripturae Sacrae* de Cornely. Ce dictionnaire est un excellent instrument de travail, et on ne peut que se féliciter de le voir complété par des références aux travaux de critique textuelle du N. T., publiés au cours des vingt dernières années, en particulier par des références aux éditions critiques de von Soden et de Vogels. Dès la première édition, le P. Zorell avait tenu grand compte des papyrus grecs découverts en Egypte, où l'on a retrouvé, on le sait, beaucoup de mots qu'on avait crus d'abord propres à la langue du N. T. ; ces références ont été multipliées (25 papyrus ou collections de papyrus sont indiqués, au lieu de 9).

2. Le pieux et profond travail de Dom Delatte, ancien abbé de Solesmes, sur les épîtres de saint Paul, publié d'abord en quatre volumes, vient d'être réédité en deux tomes, sans autre changement. On sait qu'une des caractéristiques de cette étude est d'avoir replacé les épîtres dans le milieu historique décrit par les Actes des Apôtres. Le tome II de la nouvelle édition comprend donc

d'abord le commentaire de la dernière partie des Actes, à partir du chapitre X, puis l'étude des épîtres de la captivité, des épîtres pastorales, et aussi de l'épître aux Hébreux, que dom Delatte pense avoir été écrite par saint Paul, au cours du voyage en Espagne, qu'il fit, d'après une tradition ancienne, après sa libération.

3. J'ai rendu compte, il y a dix ans, lors de leur première publication, des *Praelectiones biblicae*, du R. P. Simon, rédemptoriste. J'ai dit alors la valeur de ce manuel, le meilleur qui à cette époque pût être mis entre les mains des étudiants du Nouveau Testament. J'ai signalé aussi particulièrement dans cet ouvrage une manière quelque peu nouvelle, et plus large, de résoudre certains problèmes critiques, notamment celui de la composition des discours du Seigneur dans les évangiles — ce qui paraissait d'autant plus digne d'être souligné, que l'ouvrage était publié avec une lettre extrêmement louangeuse du cardinal Van Rossum, président de la Commission biblique... En 1924, le P. Simon mourait prématurément, et le soin de préparer une nouvelle édition des *Praelectiones* était confié à un autre religieux de la même congrégation, le P. Prado. Dans l'avis placé en tête de cette nouvelle édition, le P. Prado déclarait avoir corrigé « *aliqua tantum minus accurate dicta, aut quae prava interpretationi ansam dare possent, vel denique quae minus consona auctoris principiis reperta sunt* ». En fait, les modifications étaient beaucoup plus importantes que cet avis ne le donnait à penser : les opinions un peu neuves exposées par le P. Simon étaient remplacées par des thèses tout à fait classiques... Pour répondre aux critiques formulées par certains recenseurs qui avaient regretté ces modifications, le P. Prado s'explique avec une franchise entière dans l'avis qui sert de préface à la quatrième édition. Les corrections opérées par le réviseur ont été faites par ordre : on a estimé que, si les opinions particulières proposées par le P. Simon, et d'ailleurs empruntées par lui en substance à des auteurs catholiques, n'étaient pas « *omnino reprobandae* », elles étaient néanmoins sujettes à caution et pouvaient prêter à des interprétations peu conformes aux règles d'exégèse imposées par la discipline de l'Eglise ; que, par suite, elles n'étaient pas à leur place dans un ouvrage destiné aux étudiants des Séminaires... Du fait de ces corrections inspirées par une prudence très légitime, le manuel

du P. Simon perd un peu de l'intérêt que, grâce aux vues personnelles de l'auteur, il présentait pour les spécialistes, mais il reste pour les étudiants un guide sûr dans l'étude du Nouveau Testament, et un excellent instrument de travail. Il y a 10 ans, il était à peu près le seul manuel qui pût leur être recommandé. Depuis lors, en France en particulier, on s'est préoccupé de combler le vide laissé par la disparition du Manuel de Brassac, et nos étudiants ont maintenant à leur disposition des ouvrages en français qui, pour la richesse de la documentation, la clarté de la présentation et la sûreté de la doctrine, peuvent rivaliser avec les *Praelectiones* du P. Simon : tels, en particulier, le manuel de M. Verdunoy, et celui de MM. Lusseau et Collomb.

4. La première édition de la partie du Manuel d'Ecriture Sainte, de M. le chanoine Verdunoy, consacrée aux Evangiles et à la Vie de Notre-Seigneur, avait été l'objet de nombreuses critiques. M. Verdunoy et ses collaborateurs ont donc repris leur œuvre, et le t. IV du Manuel, qui vient de paraître en deuxième édition, est remanié au point d'être presque un ouvrage nouveau. En particulier, l'introduction aux évangiles qui forme la première partie du volume, est suivie d'une seconde partie, aussi développée, qui, sous le titre général : *Vie et perfections de Jésus-Christ*, expose le contenu historique et doctrinal des évangiles. Les étudiants auxquels est destiné ce Manuel y trouveront donc tous les éléments nécessaires pour acquérir une connaissance sérieuse des évangiles, ainsi que de l'histoire qu'ils racontent. Le point de vue apologétique n'est pas négligé non plus : de nombreuses pages sont consacrées à établir la valeur historique des évangiles dans leur ensemble, et de certains récits plus importants (résurrection de Notre-Seigneur) ; enfin, sans que l'exposé et la réfutation des systèmes et objections rationalistes tiennent une place démesurée, les principales difficultés sont abordées, et font l'objet d'une discussion qui fournit au moins les éléments essentiels de solution.

Il ne saurait être question de signaler ici tous les points sur lesquels l'exposé de M. Verdunoy et de ses collaborateurs, si satisfaisant qu'il soit dans l'ensemble, me paraît appeler des réserves et faire désirer encore quelques compléments ou améliorations. Je noterai cependant, au point de vue du plan de la

deuxième partie, que le ch. II de la deuxième section, intitulé : *Jésus docteur et législateur*, gagnerait à être remanié. La distinction entre Jésus *docteur* et Jésus *législateur* me semble assez factice : en somme ce chapitre expose l'enseignement moral et religieux du Sauveur, pourquoi dès lors ne pas présenter tout simplement une synthèse complète de cet enseignement tel qu'il est donné par les Synoptiques d'abord, par saint Jean ensuite ? Sur la question de l'enseignement de Jésus d'après le quatrième évangile, le Manuel indique très justement que l'on ne peut expliquer la différence de forme entre les discours johanniques et ceux des Synoptiques par la différence des auditeurs, car le style johannique se retrouve aussi bien dans l'entretien de Jésus avec la Samaritaine que dans les discussions du Sauveur avec les docteurs juifs[1]. L'explication proposée consiste à distinguer entre deux formes de l'enseignement de Jésus : un enseignement élémentaire reproduit par les Synoptiques, et un enseignement supérieur conservé de préférence par saint Jean. Mais comment le Sauveur aurait-il donné tout de suite, à la Samaritaine par exemple, cet enseignement supérieur ? Ne faudrait-il pas compléter cette explication, qui n'est que partiellement satisfaisante, en faisant une application particulière au quatrième évangile de ce que, dans un passage reproduit d'ailleurs par M. Verdunoy (p. 296), le P. Lebreton écrit sur la liberté relative avec laquelles les évangélistes ont reproduit les sentences et discours de Jésus : « Nous avons sous les yeux (dans les évangiles) une relation toujours véridique, *mais non toujours littérale*, et dont l'approximation doit être déterminée selon les cas ». Il semble bien que saint Jean ait marqué davantage de son style personnel la reproduction qu'il donne des discours du divin Maître... Sur la question des rapports entre les Synoptiques, il me paraît difficile de se contenter de la solution proposée par M. Verdunoy : d'une part, je ne crois pas qu'on puisse nier la dépendance littéraire de l'évangile de saint Luc par rapport à celui de saint Marc ; d'autre part, il n'est guère admissible que la catéchèse orale primitive se soit fixée par écrit en deux types seulement : la catéchèse d'Antioche et celle de Rome, qui seraient à la base, l'une du troisième, l'autre du second évangile.

1. On pourrait ajouter que le même style se retrouve dans les paroles de saint Jean-Baptiste.

Le prologue de saint Luc ne dit-il pas expressément que la tradition évangélique primitive a été fixée en de nombreux écrits, très divers ? De plus, l'hypothèse proposée par M. Verdunoy me paraît impuissante à expliquer les ressemblances littérales si nombreuses entre Marc et Luc, d'une part, Matthieu et Luc d'autre part. Il faut, pour en rendre compte, admettre une certaine dépendance mutuelle de textes écrits, et non pas seulement de traditions orales.

5. Le *Manuel d'études bibliques*, dont M. Lusseau, professeur au Grand Séminaire de Luçon, et M. Collomb, professeur au Grand Séminaire de Versailles, commencent la publication, comportera cinq tomes, et un plus grand nombre de volumes, car le volume qui vient de paraître, comprenant l'étude des Actes des Apôtres, et celle des épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains, ne forme que la première partie du tome V. C'est dire que ce Manuel sera une œuvre considérable, et qui pourrait paraître trop étendue, si l'on ne se rendait compte de ce que les auteurs se sont proposé de faire. Aux étudiants à qui s'adresse leur travail, ils ont voulu offrir en effet, non pas seulement une introduction littéraire et historique aux divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais une explication assez complète du texte scripturaire lui-même, de sorte que le manuel puisse tenir lieu de commentaire, et permettre à ceux qui l'utiliseront l'étude personnelle du contenu de la Bible. Certains professeurs estimeront peut-être que leur tâche se trouve un peu réduite par l'emploi d'un manuel aussi développé, mais il leur restera toujours la possibilité d'approfondir certaines questions critiques ou exégétiques qui ne sont traitées par MM. Lusseau et Colomb que d'une façon sommaire. Et quel avantage, d'autre part, pour les prêtres, d'avoir entre les mains, dès le début de leurs études ecclésiastiques, un manuel biblique, grâce auquel ils pourront poursuivre plus tard cette étude personnelle de la Bible, que le pape Pie X en particulier a si fortement recommandée au clergé !

Il n'y a guère qu'à louer, dans la façon dont, en ce premier volume paru, les auteurs du Manuel ont réalisé leur dessein. L'introduction aux Actes des Apôtres, et celles qui précèdent chacune des épîtres étudiées sont sobres et rapides, mais ne né-

gligent aucune donnée essentielle. L'analyse du texte est rendue très claire, par la disposition typographique, qui met bien en évidence les divisions et subdivisions. Quant aux solutions adoptées, pour les nombreux problèmes historiques et exégétiques que soulève l'étude des Actes des Apôtres et des grandes épîtres de saint Paul, ce sont les solutions les plus autorisées dans l'Eglise, mai elles sont présentées avec les nuances nécessaires, et avec le souci de n'en pas majorer la certitude, quand il s'agit de points qui n'intéressent pas le dogme catholique[1]. Quand il s'agit de questions librement controversées, telles que celle des destinataires de l'épître aux Galates : Galates du Nord ou Galates du Sud, les arguments en faveur de chaque opinion sont objectivement exposés, et les auteurs du manuel indiquent simplement, sans l'imposer, la solution qui a leurs préférences (ici, les Galates du Nord).... Il y a lieu aussi de les féliciter de ne pas s'attarder à la discussion des opinions des critiques non catholiques, tout en laissant voir loyalement les difficultés, et d'insister plutôt sur les arguments positifs en faveur de l'interprétation catholique traditionnelle.

Il ne reste qu'à souhaiter un prompt achèvement de l'œuvre entreprise par MM. Lusseau et Colomb. Ils auront à cœur de la perfectionner encore, en tenant compte des desiderata qui leur ont été soumis ; bibliographie mieux ordonnée, et caractérisant, au point de vue de la valeur et des tendances, les ouvrages indiqués ; choix d'illustrations plus significatives, et réalisées avec un procédé typographique moins primitif[2].

1. Voici un exemple de ces jugements nuancés. A propos du passage de II Cor. XV, 45-47, où il s'agit de la spiritualisation des corps après la résurrection, et où saint Paul déduit sa conclusion du caractère antitypique du Christ par rapport à Adam, les auteurs du Manuel notent que « l'attestation solennelle de l'Apôtre vaut par elle-même, puisqu'écrite sous l'inspiration ». Mais ils ajoutent: « L'argument de l'Apôtre, fondé sur la typologie biblique, était-il absolument convaincant? Cette conception d'un ordre de choses où l'on s'élevait comme par étapes successives à la perfection pouvait paraître singulière à des esprits assez peu habitués aux raisonnements rabbiniques »

2. La rédaction de cette notice était achevée, quand m'est parvenu le volume qui forme la 2e partie du T. V de l'ouvrage de MM. Lusseau et Colomb. Il comprend l'étude des derniers épîtres de saint Paul (épîtres de la captivité, épîtres pastorales, épître aux Hébreux), des épîtres catholiques et de l'Apocalypse. L'examen de ce volume confirme pleinement l'impression favorable que laissait le précédent. La méthode est la même, les introductions sont un peu plus développées, ce qui donnera satisfaction à quelques critiques du premier volume. Quelques particularités à signaler : pour l'é-

6. — Deux professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris, MM. M. Goguel et H. Monnier, ont pensé que, à côté des traductions de la Bible employées par leurs coreligionnaires pour l'usage religieux, il y avait place pour une traduction nouvelle, destinée à ceux qui, sans méconnaître la portée religieuse du Nouveau Testament, désirent le comprendre historiquement, en le replaçant dans le milieu où il a vu le jour, et en l'éclairant par toutes les ressources de l'exégèse et de la critique. Il fallait pour cela une traduction qui reposât sur un texte grec critiquement établi, qui s'efforçât de rendre fidèlement toutes les nuances de la pensée des écrivains, qui enfin fournît les explications nécessaires à l'intelligence de livres comme les épîtres de saint Paul, où la suite des idées n'est pas toujours facile à dégager, ou, dans des écrits plus accessibles, comme les Evangiles, de passages qui supposent, pour être compris, la connaissance des idées et des usages courants dans les milieux où est né le christianisme. Chaque livre serait donc précédé d'une introduction étudiant « dans un esprit d'entière loyauté historique » les questions d'auteur, de date, d'authenticité, et des notes élucideraient les principaux problèmes que soulève l'interprétation des textes. Pour réaliser cette œuvre, MM. Goguel et Monnier s'ad-

pître à Philémon, et les 2e et 3e épîtres de saint Jean, il n'y a pas d'analyse du texte; pour les Pastorales et l'épître de saint Jude, l'analyse commentée est remplacée par une analyse sommaire; pour les Pastorales, l'analyse détaillée est très heureusement suppléée par une étude d'ensemble, plus approfondée, sur la doctrine de saint Paul relativement à la hiérarchie. Mais rien de semblable pour l'épître de saint Jude : pourquoi ce traitement de défaveur ? Toujours beaucoup de sagesse et de modération dans les positions adoptées par les auteurs. On pourra trouver parfois qu'ils poussent un peu loin l'éclectisme; ainsi pour l'interprétation de l'Apocalypse, qui doit, disent-ils, emprunter quelque chose à tous les systèmes proposés : « elle sera *futuriste* et *eschatologique*; elle admettra la *coextension* des épisodes prédits à toute la période chrétienne, acceptera le principe de la *récapitulation* et se montrera très circonspecte toutes les fois qu'il s'agira d'établir un rapport entre un événement historique et quelque allégorie johannique. » L'illustration est beaucoup moins abondante que dans le premier volume, cela se comprend, et elle est techniquement améliorée. Mais je me permets de douter de son utilité. On devrait s'en tenir à une illustration purement documentaire et archéologique, en laissant de côté les reproductions de paysages : pour être plus satisfaisante, au point de vue artistique, la reproduction des ruines de Laodicée dans le 2e volume ne présente pas beaucoup plus d'intérêt que la gravure très confuse du premier volume qui voulait représenter le site de Lystres. Quant aux bibliographies, elles sont plus complètes, mais, pour être vraiment utiles dans un manuel comme celui-ci, il faudrait une bibliographie commentée, distinguant les œuvres essentielles des travaux secondaires, et caractérisant aussi la tendance générale de chacun des ouvrages indiqués.

joignirent quelques collaborateurs de marque, et la *Société biblique de Paris* édita leur travail. Mais cette édition n'ayant été tirée qu'à petit nombre, les auteurs ont réédité l'ouvrage à l'intention du grand public. L'œuvre est ce qu'on pouvait attendre de spécialistes dans l'étude du Nouveau Testament et des origines chrétiennes, et présente une vraie valeur scientifique, mais son esprit est aussi ce que faisait prévoir le libéralisme théologique de critiques aussi dégagés de l'orthodoxie que MM. Goguel et Monnier. Les introductions en particulier, dont les plus importantes (toutes les introductions aux évangiles et l'introduction générale aux épîtres de saint Paul par exemple) ont été rédigées par M. Goguel, exposent — parfois avec plus de réserve — des opinions conformes à celles qui sont longuement développées dans la grande *Introduction au Nouveau Testament* de ce maître de la critique libérale. Ce sont des positions relativement conservatrices, — surtout en ce qui concerne les épîtres de saint Paul dont l'authenticité est admise, sauf pour les Pastorales et, avec moins de netteté, l'épître aux Ephésiens —, mais tout de même, assez éloignées des données traditionnelles. Les auteurs ont cependant le souci, alors même qu'ils minimisent la valeur historique de certaines parties du Nouveau Testament, d'en maintenir la valeur religieuse, qui est, note M. Goguel à propos du quatrième évangile, « indépendante de l'opinion qu'on professe sur l'auteur et la date de composition ». Est-il nécessaire de souligner que cette méthode d'interprétation du Nouveau Testament, quelque respectueuse qu'elle soit d'un texte qui reste l'aliment essentiel de la vie religieuse du protestantisme, ne saurait être acceptable pour des catholiques, qui voient dans ce texte la parole de Dieu, au plein sens du mot ?

7. — On sera sans doute étonné, au premier abord, de voir paraître dans la Collection *Verbum salutis*, après les commentaires des quatre évangiles, un nouveau volume : *l'Evangile de N.-S. J.-C.*, qui est aussi une traduction et un commentaire du texte évangélique. En réalité, cet ouvrage, dû au P. Joüon, S. J., ne fait nullement double emploi avec les volumes précédents, qu'il complète bien plutôt au point de vue philologique. Le commentaire, en effet, est ici presque exclusivement grammatical et linguistique, et s'adresse à une toute autre catégorie de lec-

teurs, car, pour s'intéresser et en tirer profit, il faut une certaine connaissance du grec, et même quelques notions des langues sémitiques. Ce qui constitue principalement l'originalité de cette traduction et de ce commentaire, c'est que le P. Joüon, qui est un sémitisant distingué, dont les travaux (grammaire hébraïque, commentaires de Ruth et du Cantique des Cantiques, etc.) sont très appréciés, y a tenu un compte particulier de ce qu'il appelle le « substrat sémitique » des évangiles.

Ce n'est point là sans doute une absolue nouveauté. Nul n'ignore qu'il y a dans le Nouveau Testament des hébraïsmes, ou des aramaïsmes, dûs pour une part à l'influence du grec de la version des Septante, et, d'autre part, quand il s'agit du texte évangélique, au fait que les évangiles, même s'ils n'ont pas à la base des sources écrites araméennes, reposent du moins sur une tradition orale araméenne. Mais une étude systématique du substrat sémitique, comme l'a entreprise le P. Joüon, en vue d'aboutir à une traduction qui serre de plus près le sens original, ne peut manquer d'être bien accueillie, même après d'autres recherches du même genre, et d'aboutir à des résultats intéressants. Sans doute ces résultats ne peuvent pas être sensationnels, ils ne portent que sur des nuances, mais qui pourrait se désintéresser des nuances, quand il s'agit de la traduction d'un texte comme celui des évangiles ? Et si vraiment, comme le pense avec raison le P. Joüon, « la restitution du substrat sémitique permet de mieux saisir la valeur exacte d'un mot ou d'une locution de notre texte grec », si elle permet de reconnaître et de redresser les légères déformations qui se sont nécessairement produites, quand il a fallu traduire les paroles de Jésus et les récits de la catéchèse primitive, de leur langue originale araméenne dans une langue, comme le grec, dont le génie est tout différent, ce n'est point un profit négligeable. Le P. Joüon n'exagère pas d'ailleurs la portée de ses recherches ; il n'est pas de ces spécialistes qui croient trouver dans leur méthode la clé de tous les problèmes ; il ne voit pas des sémitismes partout, et déclare même nettement que « les évangiles étant écrits et composés en grec, c'est naturellement d'après le lexique et la grammaire de la langue grecque vers l'époque de leur composition qu'on devra en dégager le sens littéral ». Il reste néanmoins des cas assez nombreux, où certaines locutions, certaines formes

du texte grec des évangiles s'expliquent mieux, quand on cherche leur origine dans le substrat araméen. Et même si les rapprochements que fait le P. Joüon, avec les conclusions qu'il en tire, ne sont pas tous également convaincants[1], la lecture des notes, qui accompagnent sa traduction, n'est jamais sans intérêt. Je regrette que le caractère de cette chronique ne me permette pas de donner des exemples. Je tiens à signaler seulement que les recherches du P. Joüon ne donnent, à son sens, aucun appui à l'opinion d'après laquelle nos évangiles grecs seraient des traductions d'un original araméen (cette thèse a été soutenue pour le quatrième évangile lui-même par M. Burney dans une étude qui a été très remarquée et très discutée). On a fait valoir particulièrement, à l'appui de cette opinion, certains passages où il semble que le texte grec actuel, peu satisfaisant, s'expliquerait par une fausse traduction de l'araméen. Le P. Joüon estime que, dans aucun des cas signalés, la preuve n'est convaincante, et rien ne prouve, selon lui, qu'aucun de nos évangiles soit la traduction d'un texte araméen. Pas même celui de saint Matthieu, bien qu'une tradition ecclésiastique très ferme attribue à cet apôtre la composition d'un évangile en hébreu. Beaucoup de critiques, parmi les exégètes catholiques, pensent que notre premier évangile actuel est une traduction de ce Matthieu primitif, *substantiellement identique* à l'original, comme le déclare une décision de la Commission biblique, mais qui serait notablement postérieure à la rédaction de l'original, et pourrait même avoir été faite un peu largement, en tenant compte en particulier de l'évangile de saint Marc, dont le traducteur aurait eu connaissance. Le P. Joüon croit plutôt que c'est saint Matthieu lui-même qui aurait donné l'édition grecque de son évangile hébreu, étant son propre traducteur, ou plutôt repensant en grec ce qu'il avait d'abord écrit en araméen.

8. Comme les précédents ouvrages du R. P. Vosté, *Studia Ioannea* est le fruit de son enseignement au Collège angélique de Rome. Cette origine en explique le contenu, la méthode et l'esprit. Le temps consacré à l'exégèse du N. T. étant trop limité

1. Dans la recension qu'il a consacrée à l'ouvrage du P. Joüon (*Revue biblique* 1930, p. 462-466), le P. Lagrange, tout en rendant hommage à l'œuvre du savant jésuite, dont il accepte nettement les principes, discute son interprétation de nombreux passages, qu'il estime inacceptable ou insuffisamment établie.

pour permettre en une année l'étude complète du quatrième évangile, le professeur doit se contenter d'expliquer les chapitres les plus importants, ceux surtout qui se recommandent par leur richesse doctrinale. Ce sont ici : le prologue, l'entretien avec Nicomède, l'instruction sur le pain de vie, la Cène et les derniers entretiens du Christ avec les apôtres, la Passion et la Résurrection ; ces morceaux d'exégèse sont précédés d'une introduction rapide au quatrième évangile, qui en définit le caractère particulier, et expose les preuves extrinsèques et intrinsèques de son authenticité. La présentation est très didactique, comme il convient à un livre d'enseignement, avec beaucoup de divisions et subdivisions, qui ajoutent à la clarté et facilitent le travail de la mémoire. Enfin l'exégèse, sans négliger la philologie et l'histoire, est surtout théologique, visant principalement à mettre en lumière le contenu doctrinal du texte étudié : c'est ainsi que le commentaire de l'entretien avec Nicodème est suivi d'une étude sur la portée dogmatique de Joan. III, 5, quant à l'institution et à l'obligation du baptême ; une étude du même genre sur le sens eucharistique du discours sur le pain de vie suit également le commentaire du ch. VI de saint Jean... A ce point de vue, la meilleure partie de l'ouvrage est sans doute l'explication du prologue de l'évangile. L'analyse, verset par verset, joint la solidité à la clarté ; le rapport du prologue au reste du du livre est nettement défini : « Prologus est clavis totius Evangelii... Sicut genealogiis et messianicis prophetiis recedunt Synoptici in tempora praeterita, ut appareat Jesus in messianica veritate et dignitate ; ita Joannes sublimius recedit atque ascendit usque ad cœlestia, ad Deum ad aeternitatem... Prologus explicat et elevat evangelium, sicut evangelium explicat et historice evolvit prologum » ; enfin le commentaire du prologue est suivi d'une étude assez développée sur la doctrine johannique du *Logos*, et ses rapports soit avec l'Ancien Testament, soit avec la philosophie alexandrine. — Dans la dernière partie de l'ouvrage — récits de la Passion et de la Résurrection, — ce sont principalement des problèmes historiques qui sont abordés, ceux surtout que pose la comparaison entre le quatrième évangile et les Synoptiques : ordre des faits à la dernière Cène, chronologie de la Passion, conciliation des deux traditions sur les apparitions du Christ

ressuscité. Le P. Vosté place le Vendredi-Saint au 14 Nisan, comme l'indique saint Jean, et il explique la date du 15 adoptée par les Synoptiques comme le résultat d'une divergence qui aurait existé au sujet de la fixation de la Pâque entre Pharisiens et Sadducéens. Hypothèse séduisante, mais qui peut-être ne paraîtra pas assez fondée, malgré l'autorité des savants Talmudistes, Starck et Billerbeck, à qui le P. Vosté l'emprunte[1].

(A suivre.) L. VENARD.

Chronique de Théologie Dogmatique[2]

(Fin)

---

5. C'est aux conséquences et non plus à la nature même de l'union hypostatique que se rapportent deux petites mais très denses brochures de M. Jean Rivière.

La première, Contribution de S. Augustin au « *Cur Deus Homo* », est un tiré à part en 15 pages des Miscellanea Agostiniana. Le titre indique suffisamment l'objet : S. Augustin précurseur de S. Anselme. C'est un nouveau chapitre qui complète et confirme la thèse soutenue déjà par M. Rivière dans son volume « Le dogme de la Rédemption dans S. Augustin ». Un soufflet de plus sur le masque d'H. Gallerand.

6. Dans l'autre brochure, *Questions mariales d'actualité*, l'auteur veut, comme il le dit, faire le point sur deux problèmes très actuels de la théologie mariale. La définibilité de l'Assomption, et celle de la médiation de Marie. Il présente, en les soumettant au contrôle d'une rigoureuse critique historique et théologique, une bonne douzaine de livres ou brochures en différentes langues, qui ont paru ces dix dernières années, sur ces questions, pour on contre la définibilité. Il n'est pas inutile d'attirer spécialement l'attention sur celui de ces ouvrages qui, dans chacune des deux controverses, paraît avoir mérité le jugement le plus favorable : contre la définibilité de l'Assomption — non contre l'Assomption — le livre du Dr Jean Ernst de Bamberg, paru en 1929 ; contre la défi-

1. Cf. *Revue biblique*, 1930, p. 286-287.
2. Cf. *R. A.*, mai 1932.

nibilité de la méditation de Marie le livre de Jean Uda, de l'Université de Graz paru en 1928. De toute cette récension à laquelle il s'est livré avec toute sa conscience de théologien, voici la conclusion de M. Rivière : « Si la médiation mariale continue à défrayer la littérature théologique, il s'en faut néanmoins que le problème théorique de sa définibilité soit plus mûr qu'il ne l'est pour la doctrine de l'Assomption. Dans l'un et l'autre cas, il semble bien que les convictions subjectives aient plus d'une fois donné le change sur la solidité des arguments... la question est encore ouverte et devra sans doute le rester longtemps. » Voilà qui n'est pas dans le ton d'autres brochures dont nous avons jadis parlé et pour lesquelles nous avions été moins sévères.

7. La IIIe monographie, en latin celle-là, est consacrée à l'Extrême-Onction chez les Orientaux séparés. L'auteur, le R. P. Spacil, professeur à l'Institut des Etudes Orientales à Rome, n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la *R. A.*, quelques-uns de ses précédents ouvrages leur ayant été déjà présentés. Le livre qu'il nous donne aujourd'hui, bien que la table des matières ne paraisse pas tout d'abord l'indiquer, contient trois études différentes : une étude historique, la plus longue ; une étude théologique, la plus courte ; enfin une discussion au plutôt une tentative de conciliation entre Catholiques et Orientaux séparés ; c'est la partie la plus personnelle.

La *partie historique* purement descriptive, n'est pas sans avoir de grandes ressemblances avec ce que nous avons jadis rencontrés dans le chapitre VIII de l'excellent volume consacré par le Père Jugie à la théologie sacramentaire des Gréco-Russes. (*Rev. Ap.*, T. LII, p. 105-107). L'étude du P. Spacil est plus longue, revêtue d'un appareil critique plus savant, et donnerait plus facilement l'impression quelque peu trompeuse, que chez les Chrétiens d'Orient séparés nous sommes en face de systèmes théologiques cohérents. Les questions étudiées sont en somme les mêmes, sauf que le volume que nous présentons aujourd'hui ne se limite pas aux Gréco-Russes, mais s'occupe de tous les Orientaux sans restriction. Bien que la matière à étudier se trouve par là même plus étendue, les renseignements fournis ne sont pas beaucoup plus nombreux ; quelques noms propres de plus et c'est presque tout. Institution divine, matière et forme, ministres, su-

jets, effets, nécessité, possibilité de réitération, sur tous ces points, l'auteur nous montre avec beaucoup de détails intéressants, ce qui s'enseigne et ce qui se fait. Les ressemblances entre les différentes communautés orientales et les ressemblances avec nous, l'emportent, et de beaucoup sur les différences, que nous ne nous arrêtons pas maintenant à signaler, puisque les plus importantes donneront lieu dans la suite du volume à une étude spéciale.

La deuxième partie, 35 pages, nous expose, avec preuves à l'appui, ce qu'il y a de plus essentiel dans la théologie de l'Extrême-Onction. Étude sur les sources scripturaires et patristiques jusqu'au VIIIe siècle, c'est de la bonne théologie positive. Etude ensuite sur les pouvoirs de l'Eglise quant aux Sacrements, en vue surtout de l'Extrême-Onction. Thèse enfin sur les effets immédiats des Sacrements, qui, avant la grâce logiquement parlant, produiraient d'abord un autre effet plus immédiat : on y peut reconnaître la doctrine du R. P. Billot. Toute cette deuxième partie strictement théologique, n'est qu'en vue de la suivante. Elle pose les fondements sur lesquels s'appuiera toute la suite.

La troisième partie qui s'annonce comme de la polémique défensive : « veritatem catholicam defendimus » est plutôt une tentative de conciliation et de rapprochement entre catholiques et frères séparés. Il y est question des points sur lesquels les divergences sont les plus grandes. Première divergence : *la consécration* des Saintes Huiles. Généralement, comme nous catholiques, les Chrétiens d'Orient la déclarent nécessaire à la validité du Sacrement, mais chez eux, l'huile des malades est le plus souvent bénite par le prêtre, ou les prêtres, dans la cérémonie même de l'administration du Sacrement, et non pas comme chez nous, par l'évêque le Jeudi-Saint. L'auteur démontre qu'il n'en résulte pas nécessairement que les Orientaux qui agissent de la sorte soient pour cela privés de l'Extrême-Onction. La doctrine sur les pouvoirs de l'Eglise en fait de matière sacramentelle lui permet de considérer comme strictement suffisante pour eux, alors même qu'elle ne le serait pas pour nous leur manière de faire. Evidemment, il se trouvera des théologiens pour n'être pas d'accord avec lui. Les explications qu'il donne sont pourtant à prendre en considération, appuyées sur des raisons sérieuses.

La deuxième divergence tient au *sujet* de l'Extrême-Onc-

tion. En cette matière, la différence essentielle porte sur deux points. Les Orientaux séparés ne considèrent pas comme capables de l'Extrême-Onction ceux qui n'ont plus leur connaissance. Sous ce rapport ils sont plus exigeants que nous. En revanche, ils administrent, et croient le faire validement, des adultes qui ne sont que légèrement malades, ou même, à certains jours de fête, des personnes bien portantes en vue de la Communion. Ils nous reprochent de n'être pas suffisamment accueillants, et de n'accepter que les moribonds. L'auteur tout en répondant aux attaques contre l'usage romain, fait remarquer que la manière de faire des Orientaux ne les prive pas de l'Extrême-Onction, sauf les malades sans connaissance. Ce qu'on peut leur reprocher, c'est d'abuser du Sacrement en l'administrant dans des conditions qui le rendent invalide ou l'exposent à l'être.

L'étude comparée des *effets* de l'Extrême-Onction est plus longue et beaucoup plus compliquée. Même dans la théologie catholique ce petit chapitre est l'un de ceux où se constatent les plus grandes imprécisions et les plus profondes obscurités, pour ne rien dire des divergences. Dès lors il n'est pas surprenant que les Orientaux soient, eux aussi, bien loin de s'entendre entre eux et avec nous. Il n'y a pourtant pas mal de points qui leur sont communs avec nous, et en somme les plus importants. Ni pour eux, ni pour nous, pas de caractère produit par l'Extrême-Onction, et pour eux comme pour nous, collation de grâce, rémission de péchés, et sous certaines conditions, rétablissement de la santé du corps. En dehors de ces points qui restent assez imprécis, et qui sont plus communément admis par eux comme ils sont admis par nous, l'auteur étudie longuement, et de façon intéressante et les précisions apportées à ces formules : collation de grâce, rémission des péchés, et les autres effets dont il est parlé par des théologiens de chez eux ou par les nôtres. De toute cette étude, l'idée qui résulte, c'est que, même chez nous, en dehors de ce que l'Eglise a défini ou consigné dans ses livres officiels, il reste comme chez eux place à plus d'une controverse, à plus d'une question sans réponse ferme. Et l'auteur pour mettre le point final à cette étude des effets de l'Extrême-Onction, y va de sa petite synthèse personnelle (p. 236-238), inspirée par la doctrine du P. Billot, qu'antérieurement il avait eu la précaution de faire connaître. N'ayant pas encore rallié tous les théolo-

giens catholiques, il serait surprenant qu'elle pût être le terrain d'entente où se donneront l'accolade catholiques et séparés.

La dernière divergence étudiée porte sur la *possibilité de réitérer* l'Extrême-Onction. En Occident, on ne la réitère pas tant que dure le même danger de mort. Les Orientaux la réitèrent plus facilement. L'opposition porte-t-elle sur un point de doctrine vraiment important ? L'auteur ne le croit pas. Il ne lui paraît pas certain que le Sacrement réitéré, sans qu'entre deux ait cessé le danger de mort, soit nécessairement invalide.

En somme pour lui, de toute cette étude de théologie comparée, il ne résulte aucunement qu'il y ait entre Rome et l'Orient, opposition de doctrine sur un point essentiel « Sequitur eos. (Orientales separatos) saltem quod ad substantiam attinet, de hoc sacramento recte sentire et docere » et il en donne la raison. Ils reconnaissent comme nous l'inspiration du fameux texte de S. Jacques rejeté au contraire par les protestants. Entre eux et nous, la séparation se marque surtout par quelques abus que les Orientaux ont laissé s'introduire : tel l'usage d'administrer les petits malades, ou même des gens bien portants, tel l'usage de réadministrer trop facilement, tel aussi l'usage d'ajouter à l'huile des infirmes du vin et même quelquefois du pain, etc., de tels usages ont pu chez eux s'introduire et se maintenir parce que l'Orient séparé manque depuis longtemps d'un pouvoir central régulateur, le pouvoir du Pape qui a su préserver les catholiques de pareilles ou de pires innovations.

Il est une autre question intéressante que laisse entrevoir le volume du P. Spacil, pour laquelle il fournit je crois à peu près tous les éléments d'une réponse que pourtant il ne formule pas. Toutes ces différences entre les deux parties de l'ancienne Eglise, différences de pratique et différences de doctrine, ne viendraient-elles pas d'une divergence unique, mais plus profonde sur l'idée même du Sacrement d'Extrême-Onction ? Pour nous Occidentaux, il est le sacrement des malades qui de près ou de loin sont menacés par la mort. Il est une préparation au grand passage. Il est pour parler comme nos catéchismes, à la suite des Conciles de Trente et de Florence, *l'Extrême*-Onction, l'onction en vue de l'extrémité, même quand il la précède de loin. Pour les Orientaux, il est plutôt l'*Onction*, ou si l'on veut l'onction des infirmes, infirmes du corps ou infirmes de l'âme, que l'in-

firmité à laquelle il remédie vienne directement du péché, ou qu'elle en vienne par la maladie, dont en définitive il est cause depuis la chute d'Adam. Le sacrement des infirmes est pour les Orientaux, l'*Eukéleion*, l'onction de la prière, l'onction qui réconforte et guérit ; l'onction qui complète la Pénitence. Le R. P. lui-même l'insinue déjà dans le titre de son livre : De Sacra *Infirmorum Unctione*, et non de l'Extrême-Onction. Cette idée des Orientaux, est-elle vraiment moins appuyée que la nôtre sur le texte de S. Jacques ? Serait-elle sans appuis dans la tradition ? L'auteur, et c'était son droit, écarte la question de son programme. Elle mérite d'être posée. La réponse à y faire peut être d'importance pour la découverte d'un terrain d'entente avec nos frères d'Orient sur le sacrement qui vient de nous occuper.

III

Le rôle de la théologie dogmatique n'est pas seulement d'analyser les dogmes et de les fondre en d'harmonieuses synthèses avec des doctrines humaines. Il est aussi de montrer déjà la vie dans la lumière, l'action dans les principes qui avec la grâce de Dieu, et la bonne volonté de l'homme en sont le germe. Jésus centre du dogme n'est pas seulement la vérité, il est aussi la voie et la vie.

8. — Dans la vérité montrer la voie et la vie, le P. Théotime de S. Just, à l'école surtout du Cardinal Pie a voulu le faire pour un dogme, le dogme de la Royauté de Jésus dont il expose le rayonnement social. Son livre n'est pas et ne vise pas à être un exposé didactique de la doctrine du Cardinal Pie sur le point spécial de la royauté sociale de Jésus-Christ bien que dans le titre et dans le livre soit très grande la part faite au cardinal de Poitiers. Si l'auteur a réalisé son projet, et je le crois, l'ouvrage est « une véritable somme théologique de la royauté sociale du Christ. » L'Encyclique Quas primas de Pie XI en a fourni l'occasion et partiellement le programme. Le cardinal Pie sera cité plus souvent que tout autre, parce que, nous dit l'auteur, « il a été le précurseur de l'Encyclique ». Mais le P. Théotime emprunte ailleurs ses matériaux quand il en a besoin pour sa somme, et les ciseaux qu'il sait manier sont des plus éclectiques. Il emprunte à dom Guéranger, à Mgr Freppel, à H.

Brun, Louis Veuillot, Mgr Gay, à Fr. Gay, à Pie IX, Léon XIII, Pie X et Pie XI. Les récentes encycliques sur le Christ-Roi, sur les missions, sur l'Education, sur le mariage chrétien, les textes du concordat de Latran et du traité avec l'Italie, les lettres et discours sur l'Action catholique sont abondamment cités. L'ensemble respire l'esprit catholique le plus nettement ultramontain, mais sans sectarisme et sans dénigrement de personnes. Je ne sais ce qu'étaient les deux premières éditions du livre, dont l'ouvrage d'aujourd'hui est une troisième refonte « considérablement enrichie » et peut-être aussi sérieusement amendée qu'émondée. Dans l'actuelle édition, bien que les auteurs cités de préférence, après les Papes, soient de ceux dont à tort ou à raison, l'Action française aimait à s'autoriser, le livre ne parle de ce mouvement que pour déclarer légitime sa réprobation et se porter garant que le « Cardinal Pie a condamné à l'avance le naturalisme politique de l'Ecole d'A. F., dans le sens précis où elle a été condamnée par le Pape Pie XI » (p. 206). L'ouvrage comporte quatre parties d'inégale longueur comme d'inégale importance. 1[re] *Partie* ; Thèse *dogmatique*. Jésus-Christ est le roi des nations qui lui doivent l'obéissance. — 2[e] *Partie : histoire*. C'est la simple constatation d'un fait plus évident encore de nos jours qu'au temps du Cardinal Pie. Nul n'aura l'idée de le contester. — 3[e] *Partie*, la plus longue, la principale pour l'auteur, la plus apparemment pratique : Comment rétablir le règne social de Jésus-Christ ? C'est tout un *programme d'action* à l'usage des fidèles, des prêtres, de l'élite intellectuelle et des autorités politiques. Peut-être trouvera-t-on qu'au lieu d'être un programme vraiment pratique, c'est plutôt une thèse, où l'auteur vise surtout à justifier contre toutes les objections et oppositions le programme tracé jadis par l'Evêque de Poitiers. — 4[e] *Partie :* l'avenir, c'est la partie *prophétique* ou conjecturale. La royauté sociale du Christ se rétablira-t-elle et subsidiairement la France sera-t-elle l'agent principal de cette restauration chrétienne ? Les fermes espérances du Cardinal Pie, peut-être aussi de son rapporteur, sont moins utopiques que celles de feu Mgr Delassus, que, sans vouloir les partager, le R. P. paraît pourtant se complaire à reproduire, comme s'il ne pouvait se résigner à s'en déprendre tout à fait (p. 402-403).

Je dois dire que l'auteur n'approuve pas tous ceux qu'il

cite, et c'est avec plaisir que je le vois jeter par-dessus bord Jacques Bainville et sa très discutable Histoire de France. « Dieu nous préserve, dit-il, à propos d'une citation sur S. Louis empruntée au pseudo-historien, Dieu nous préserve de rois imbus de la mentalité de Jacques Bainville », p. 320. Evidemment des rois de telle mentalité ne pourraient être qu'obstacles au règne social de Jésus-Christ et le S. Louis de Jacques Bainville n'est pas celui de l'histoire.

9. — Les deux volumes du R. P. Riondel sur la *Vie de Foi* et de M. Cuttaz sur *le Juste* dénotent aussi la préoccupation de faire pénétrer le dogme dans la vie, mais dans la vie de l'individu plutôt que dans la vie sociale.

Le petit livre du P. Riondel ne serait certainement pas, mais pas du tout de la théologie dogmatique, si comme certains paraissent le croire, cette science comportait nécessairement tout un assemblage de termes barbares, techniques et savants, et de phrases pénibles à lire. La lecture en est facile et agréable pour tous, même pour ceux qui n'ont pas fait de spéciales études scolastiques. L'auteur, théologien et moraliste tout à la fois, étudie en sept livres la vie de foi, sa nature, son champ d'activité, ses ennemis, ses agents (l'homme et Dieu), ses effets (félicité et fécondité). Plus qu'aux vieux théologiens, l'auteur se réfère à l'Ecriture, à nos grands orateurs, Bossuet et Monsabré surtout, et plus encore aux grands maîtres de spiritualité, S. Thomas, S. Ignace, S. Jean de la Croix, et même la Sainte de Lisieux. Particulièrement intéressant, ce qui nous est dit de la part de Dieu, dans le développement de la vie de foi, inspirations, consolations, épreuves. Le livre nous fait comprendre combien il est bon que ceux qui étudient le dogme sortent de temps en temps de la spéculation et nous fassent pour ainsi dire expérimenter quelque chose de sa fécondité. Livre agréable, instructif et bienfaisant.

10. — Comme celui du P. Riondel, le volume de M. Cuttaz sur *le Juste* peut avantageusement servir pour la lecture spirituelle bien qu'il reste plus abstrait, et d'allure plus spéculative. Sous des apparences assez différentes, les deux volumes ont presque le même objet, ou du moins leurs objets se recouvrent dans une large part et ce n'est pas pour nous surprendre, le Juste ne vit-il pas de la foi ?

Ce qu'étudie M. Cuttaz, c'est comme le porte le sous-titre du volume la grâce sanctifiante et ses précieux effets. La grâce sanctifiante il l'étudie d'abord dans ses effets formels, à vrai dire, dans ce qui la constitue. Quatre chapitres y sont consacrés. Le cinquième étudie la présence spéciale de Dieu dans le juste. Il m'a paru, avec celui qui le précède immédiatement, la partie la plus intéressante, la plus personnelle de tout l'ouvrage. Trois autres chapitres étudient dans l'âme vivifiée par la grâce sanctifiante, le cortège dont elle prend la tête et qui nécessairement la suit : vertus infuses, grâces actuelles et dons du Saint-Esprit. Ces derniers sont étudiés surtout au point de vue pratique. Ce n'est pas celui où les positions spéculatives de l'auteur m'apparaissent les plus nettes. Trois chapitres aussi sur les avantages que le juste retire de sa justification. L'influence de l'état de grâce sur ses prières, sur ses mérites, sur ses satisfactions. Un dernier chapitre plus synthétique nous fait l'éloge de la vie surnaturelle ou vie de foi. Elle peut être, et cela dépend de chacun, par sa nature elle tend à être la plus réelle, la plus précieuse, la plus intense de toutes les vies. C'est, sur terre, la vraie vie.

L'ouvrage de M. Cuttaz est plus didactique, moins personnel, moins dégagé des théologiens utilisés que celui du P. Riondel. On y retrouverait facilement, sans le secours d'aucune baguette divinatrice, mais à la seule inspection du sol, les thèses et corollaires de nos manuels de théologie.

Les deux livres ont de commun qu'ils exposent plus qu'ils ne discutent, et qu'ils s'adressent au même public, le public des âmes pieuses, et qui veulent s'instruire de la vie qu'elles vivent. Les deux la font estimer et donc aimer. L'ouvrage de M. Cuttaz plus spéculatif soutient dans l'effort du combat spirituel en faisant apprécier le résultat. Celui du P. Riondel plus pratique vise plutôt à diriger l'effort et le combat. Les deux se complètent. Ils ont côte à côte leur place marquée dans une même bibliothèque ou sur un petit coin du même pupitre à la salle des exercices ou mieux encore dans le même prie-Dieu à l'Eglise. Le livre du P. Théotime de S. Just, lui, serait, on le devine, mieux à sa place dans le sac de voyage d'un conférencier de l'action catholique.

Victor Lenoir.

Erratum. — Dans le n° de mai de la *R. A.*, p. 615, le titre de l'opuscule de M. Lennerz est : *De obligatione catholicorum perseverandi in fide* (et non *in finem*).

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Livres du jour

Les disciples d'Emmaüs sont tristes sur la route (Luc XXIV, 17) parce qu'ils ont vu mourir Jésus. Ils ne savent pas encore qu'il est ressuscité, vivant, près d'eux. Et ce n'est pas par l'observation extérieure, c'est dans *l'acte* de la fraction de pain qu'ils prennent conscience de la divine Réalité...

Telle est la donnée évangélique qui sert de thème au nouveau roman de M. Raynès-Montlaur. Pourquoi, au XX[e] s., sur la route de la vie, les hommes sont-ils encore si tristes, même et surtout quand, apparemment, rien ne manque à leur bonheur humain ? C'est qu'ils ne connaissent pas Jésus-Christ, qu'ils ne savent pas découvrir sa vie latente en leur âme, qu'ils ignorent la fraction du pain. Ainsi ce colonel de La Herani, l'élégant sceptique Diller-Leclerq, et tout un monde brillant qui se meut autour de la si bonne marquise d'Aulnoye.

Au contraire, dans le rayonnement de la foi chrétienne, telle qu'on la sent vivre dans l'âme si ardente, si vivante, si généreuse et si cultivée de Germaine Crussol, tout un monde de jeunes filles intellectuelles, institutrices primaires, petites ouvrières ou employées, aux prises avec toutes les difficultés de la vie, goûtent, dans l'amitié intime et l'apostolat inlassable, la joie de Jésus-Christ. Joie conquise, parfois, dans le plus pur héroïsme ! telle cette Jeanne Lasalle qui, atteinte d'un cancer à la face, se voit

1. M. Raynès-Monlaur, *Pourquoi êtes-vous tristes ?* Roman. Plon, 1932.

abandonnée de son père, et offre une à une ses horribles souffrances pour le rachat des âmes que lui recommande Germaine.

Et ceci convertira cela. Grâce à l'amitié de Madame de l'Aulnoye, Germaine pénètre dans le cercle mondain où règne la tristesse. Elle a l'occasion, dans une conférence, de commenter devant tout un parterre de beaux esprits, la page d'Emmaüs. Sceptiques et indifférents ont été conquis. Il leur a fallu tourner de nouveau les yeux vers le Christ oublié. Peu à peu, l'épreuve creusant une fissure de plus en plus profonde dans ces bonheurs superficiels, et aussi par le concours de deux vies sacrifiées ; celle de Mme de la Hercerie, et celle de Jeanne Lasalle, — le colonel et son ami Dillen-Leclercq retrouveront la lumière. Ils iront même jusqu'à la fraction du pain, à la première messe de l'abbé Jean de la Hercerie, qui aura eu le double bonheur de confesser l'ami sceptique, et de communier son père. C'est le lundi de Pâques, le jour où le prêtre lit à la messe l'Evangile des pèlerins d'Emmaüs.

L'intérêt de ce roman (est-ce vraiment un roman ?) est tout entier dans la vie des âmes. Aucune (même celle des convertis) n'est bien laide, mais les autres sont splendides, groupées sous l'influence si intelligente et si séduisante, Germaine Crussol !

Et c'est une impression de sûreté, de simplicité, de joie pacifiante qui se dégage particulièrement des pages où ces jeunes filles révèlent leurs efforts d'apostolat à leur grande sœur Germaine, et où celle-ci livre son âme. Impression d'autant plus émouvante que, nous le savons, les faits ou les paroles cités sont réels.

Intérêt apologétique aussi. On trouve çà et là sous la plume de l'auteur ou sur les lèvres de Germaine ces affirmations : « La grande preuve de la vérité chrétienne, c'est la Vie du Christ qui anime les croyants. *Il est*, puisqu'Il vit et qu'Il donne cette vie » (p. 73). « La graínde preuve du christianisme, c'est la vie. Qu'après deux mille ans, on puisse vivre ainsi... »

Rien de plus exact, et l'apostolat moderne fournirait de nombreux arguments à l'appui de cette thèse. Aussi, souhaitons-nous, avec l'auteur (p. 73), que nos apologistes actuels s'engagent de plus en plus dans cette voie. Seulement, si persuasive et entraînante que soit l'éloquence de Germaine Crussol, elle ne constitue pas une méthode, ni une démonstration apologétique. On ne peut

se défendre, en l'écoutant avec la plus grande sympathie, d'une certaine impression de sentimentalité généreuse, qui ébranle le cœur, mais ne satisfait pas toujours l'esprit. Et s'il est vrai que le seul contact du surnaturel catholique avec la vie humaine constitue vraiment une preuve, si cette puissance de vie chrétienne a plus de force efficace que la démonstration syllogistique, il ne suffit pas de l'affirmer, il reste à l'apologiste à dire pourquoi, et à prouver la valeur de la certitude totale qui jaillit de ce témoignage complexe.

Tel quel, ce nouveau livre de M. Reynès-Montlaur est avant tout bienfaisant. Il sera lu et goûté particulièrement des jeunes filles à qui il découvrira les joies de la vie qui se donne. Et il faut remercier l'auteur d'avoir mis une fois de plus son talent, doux et vibrant, au service du Christ, pour la cause qu'il préfère à toutes les autres : la Charité.

L. E.

II. — S. S. Pie XI bénit l'Association du Mariage chrétien

S. Em. le cardinal Pacelli, secrétaire d'Etat de S. S. Pie XI, vient d'envoyer à S. Em. le cardinal Verdier la lettre suivante :

Eminentissime Seigneur,

Parmi les œuvres qui, bien avant votre élévation au Siège archiépiscopal de Paris, avaient bénéficié de votre très actif patronage, l'Association du Mariage chrétien se vante à bon droit d'occuper une toute première place.

Appelé dès l'origine à en occuper la présidence, vous y avez apporté votre science de théologien, votre expérience de moraliste, la perspicacité de votre zèle sacerdotal.

Très informé des nécessités capitales du temps présent, vous saviez, mieux que personne, à quel point la restauration de la famille chrétienne importe à la société tout entière. Aussi votre concours et votre appui ont-ils été d'un prix inestimable pour M. l'abbé Viollet qui avait pris cette excellente initiative et qui continue à s'y dépenser avec persévérance ; la sagesse de votre direction n'a pas peu contribué à l'orientation si sûre et aux résultats si considérables qui n'ont cessé de caractériser l'Association du Mariage chrétien depuis sa création en 1918.

Le Saint-Père s'est plu à reconnaître, dans l'exposé qui lui en a été fait, des pensées, un esprit, des intentions pratiques, des efforts, une méthode précise d'enseignement et d'évangélisation morale, qui correspondent tout à fait à la doctrine, aux objectifs et aux exhortations de son Encyclique *Casti Connubii.*

C'est avec une vraie joie spirituelle qu'Il a remarqué l'opportunité des moyens employés pour éclairer les consciences droites sur la sainteté et sur les exigences du Mariage chrétien. Sa Sainteté n'est donc pas étonnée que l'Episcopat français, si zélé à faire refleurir, chez le généreux peuple de France, la vie chrétienne qui a fait la grandeur de votre pays, ait accueilli avec une bienveillance si effective cette forme très judicieuse d'apostolat.

L'Auguste Pontife se félicite de voir cette institution, déjà si florissante, déborder les frontières de la nation au sein de laquelle elle a pris naissance ; et c'est de grand cœur que, pour en accroître encore la prospérité, Il appelle sur son fondateur, sur les collaborateurs de celui-ci, et sur l'Association tout entière les bénédictions les plus précieuses de « Celui de qui descend tout don parfait ».

Il appartiendra à Votre Eminence de transmettre ces encouragements et ces bénédictions du Vicaire de Jésus-Christ aux bons ouvriers apostoliques dont vous avez soutenu les débuts et qui se réjouissent de trouver en vous un Père.

Vous me permettrez de me réjouir avec vous des progrès nouveaux qui en résulteront pour une œuvre qui vous doit tant et qui vous est si justement chère, en priant Votre Eminence d'agréer la nouvelle assurance des sentiments de vénération avec lesquels je lui baise humblement les mains et je me répète

de Votre Eminence Révérendissime le très dévoué serviteur en Jésus-Christ. Signé : E. Card. PACELLI.

III. — Décret de la Suprême Sacrée Congrégation du Saint-Office

Condamnation du livre de Félix Sartiaux intitulé « Joseph Turmel », prêtre historien des dogmes

Le mercredi 6 avril 1932, à l'assemblée générale de la Suprême S. C. du Saint-Office, les Eminentissimes et Révérendissimes Cardinaux préposés à la sauvegarde de la foi et des mœurs, après

avoir pris l'avis des consulteurs, ont condamné et prescrit d'insérer à l'index des livres prohibés, l'ouvrage de Félix Sartiaux, intitulé Joseph Turmel, prêtre historien des dogmes. Paris, les éditions Rieder. Le jeudi suivant, 7, des mêmes mois et année, Notre Très Saint Père le Pape Pie XI, par la divine providence, à l'audience ordinaire accordée au révérend assesseur du Saint-Office, a approuvé la décision des Eminentissimes Cardinaux qui lui était soumise, l'a confirmée et en a ordonné la publication.

Donné à Rome, au Palais du Saint-Office, le 8 avril 1932.

ANGELO SUBRIZI,
Notaire de la S. S. C. du Saint-Office.

IV. — La Fête-Dieu

La Collection *Les belles fêtes*[1] vient de s'enrichir d'un beau volume de Mme Marie Gasquet sur *La Fête-Dieu*. M. Mauriac nous avait donné *Le Jeudi-Saint*. « Diptyque éblouissant » de l'Eucharistie, ces deux belles fêtes : le Jeudi-Saint et la Fête-Dieu ! « Le Jeudi-Saint, c'est le don de Dieu à la Terre..., le don particulier de Jésus à chaque âme... La Fête-Dieu, elle, est la réponse de la Terre à Dieu.... Dans l'allégresse exultante de toutes les gloires, l'Eglise chante sa reconnaissance pour l'ineffable don. »

Marie Gasquet a chanté cette reconnaissance dès son enfance, particulièrement en assistant aux processions de la Fête-Dieu qui se déroulaient autrefois avec tant de splendeurs dans les paroisses de la Provence. Les « souvenirs d'enfant » se retrouvent partout dans ce livre. « Leur parfum est si frais, dit-elle, qu'il me semble né ce matin ». Elle voudrait « à travers une expérience personnelle et des images du passé », essayer « de réveiller les « tièdes » oublieux du sens divin et populaire des belles liturgies », et aussi : « de dire aux incroyants, à ces « frères séparés » demeurés si chers à l'Eglise, que les rites de la Fête-Dieu ne sont pas l'exaltation d'une humanité en bas âge ».

Au début du livre, l'auteur raconte, d'une manière charmante, l'histoire de sainte Julienne de Rétine, prieure du monastère du Mont-Cornillon, près de Liége, l'initiatrice de la fête du Corps du Christ. Le pape Urbain IV institue cette fête et saint Thomas d'Aquin en compose l'incomparable office.

1. E. Flammarion, 10 fr.

Mais la Fête-Dieu se concrétise, on peut dire, dans la procession qui était autrefois le grand événement religieux de l'année, des villes et des villages. Les préparatifs des reposoirs, la confection des guirlandes occupaient femmes pieuses et enfants pendant plusieurs semaines. Marie Gasquet se rappelle avec émotion cette « expansion charmante » qui l'entraînait vers la fête dans un rythme où la bonté de tous s'alliait à la splendeur des roses. »

Le jour de la procession venu, tout est prêt. « Les arbres de la promenade, habillés de blanc comme des communiantes, sont enveloppés jusqu'au départ des branches par des draps lessivés qui fleurent la lavande... Autour de la place, le long des rues, des boulevards où passera la procession, les maisons sont tendues de blanc jusqu'au premier étage... Le haut des draps est fixé par une guirlande...

Les portes sont voilées, les fenêtres aussi, les rues sont des couloirs de neige où flotte un air extraordinairement pur, un air subtil, rafraîchi à cette innocence qui dilate l'esprit... Les enfants sont aux vêpres, les vieillards ont rejoint les reposoirs de leurs quartiers où le Saint-Sacrement les bénira avec prédilection. La ville est douce, recueillie ; c'est une heure ineffable... »

Quel contraste douloureux entre ces manifestations si bienfaisantes de la foi catholique et *Le Temple vide* des protestants d'où la présence réelle a été bannie ! Et aussi quelle n'est pas l'aberration de nos modernes « radicaux » qui interdisent les processions ! Gageons que si quelques-uns d'entre eux lisent ce livre, ils se prennent à regretter leur sectarisme qui prive si sottement tant d'âmes d'une de leurs plus pures joies. Heureusement, l'institution récente des Congrès eucharistiques, comme on le dit à la fin du volume, donne plus de gloire au Dieu de l'Eucharistie que le sectarisme ne peut lui en ravir.

P. Pourrat.

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS DU CHEMIN DE CROIX

Q. *Un orfèvre de talent a imaginé de grouper les stations du chemin de la croix dans un petit livret admirablement relié. La couverture porte un Christ en relief; à l'intérieur, dans chaque page, les stations sont groupées deux par deux. Ces stations sont constituées par des scènes métalliques (argent doré); les croix elles-mêmes qui les surmontent sont métalliques et ne portent pas le Christ.*

On demande: 1° Qui peut ériger ce chemin de croix; 2° Peut-on gagner les indulgences? 3° Au cas où la réponse serait négative sur ces deux points, quelle peut être l'utilisation de cette œuvre d'art?

R. Rappelons d'abord les principes en nous référant à l'ouvrage classique sur les indulgences: F. Beringer, *Les indulgences, leur nature, leur usage*, 4e édition, Paris, Lethielleux, 1925, p. 371 et s.

« Les croix *doivent être de bois*, comme le Rituel romain le déclare expressément, *sous peine de nullité*. Il faut même que le bois soit apparent et l'on ne satisfait pas à la prescription du Rituel en employant, par exemple, des croix de fer derrière lesquelles seraient adaptées des croix de bois, invisibles aux yeux des fidèles qui parcourent les stations. Les croix de bois peuvent être dorées, argentées ou entourées d'ornements en métal, pourvu que cet encadrement ou ces ornementations ne soient pas tellement excessives que les croix paraissent être de métal ou d'une autre matière plutôt que du bois... D'après l'usage général, les croix doivent être sans Christ.

« *Les croix et les tableaux doivent être à une certaine distance les uns des autres:* autrement on ne gagnerait pas les indulgences (*requiritur aliqua distantia inter unam et alteram stationem*)... L'intervalle d'une station à une autre tellement petit qu'on puisse les parcourir toutes en deux ou trois pas, ne semble pas suffire.

Après cet exposé, la réponse aux trois points est facile:

1° Le livret de l'orfèvre ne réalise pas les conditions requises pour l'érection d'un chemin de croix;

2° On ne peut l'utiliser pour gagner les indulgences;

3° Le crucifix placé sur la couverture peut être indulgencié pour le chemin de la croix. « Le crucifix devrait être de laiton, d'après la décision primitive, cependant quand on interrogea la Sacrée Congrégation des Indulgences, elle répondit, le 8 août 1859, qu'il n'y avait exclusion que pour les matières *fragiles*... D'après cela le bois n'est pas exclu, car il est dit dans l'autorisation qui accorde les pouvoirs: *ex aurichalco (vulgo ottone) vel ex alia quacumque materia non fragili.*

« Tous ceux qui sont légitimement empêchés de visiter les stations

du chemin de la croix, au lieu où elles sont établies, peuvent en gagner les indulgences pourvu qu'ils tiennent en main un crucifix bénit expressément à cet effet et qu'ils récitent vingt fois avec piété et contrition le *Pater*, l'*Ave* et le *Gloria*, en méditant la passion du Sauveur ou en y pensant. » (Beringer, p. 450-451.) Pour plus de précision, voir tout le passage.

Ceux qui ne sont pas légitimement empêchés utiliseront le livret de l'orfèvre pour une pieuse et fructueuse méditation sur la passion. Mais autre chose faire un pieux exercice, autre chose gagner les indulgences.

REVUE DES REVUES

REVUES DE PHILOSOPHIE

Revue de métaphysique et de morale. — Juillet-septembre 1931. — La Revue de Métaphysique et Morale a célébré le centenaire de la mort de Hegel (14 novembre 1831) en lui consacrant tout ce numéro, c'est-à-dire plus de 200 pages. — B. Croce : « *Un cercle vicieux dans la critique de la philosophie hégélienne* ». Hegel n'échappe pas à la critique quoi qu'en ait pensé bien des hégéliens, car son système appartient à l'histoire. — N. Hortmann : « *Hegel et le problème de la dialectique du réel* ». La dialectique hégélienne permet-elle d'aboutir à la connaissance du réel, et si oui, dans quelle mesure ? Problème fondamental. Tant qu'il n'est pas résolu, il est impossible d'entrer dans le système ni de le juger. — Ch. Andler : « *Le fondement du savoir dans la « phénoménologie de l'esprit* » de Hegel. Etudiant successivement la connaissance sensible, la perception, la conscience de soi, on montre comment selon Hegel, l'esprit atteint la vérité dans la conscience de soi parce qu'alors est réalisée, jusqu'à l'identité, l'union du sujet et de l'objet. — V. Basch : « *Des origines et des fondements de l'esthétique de Hegel* ». En entrant dans l'esthétique on s'établit dans un centre de perspective pour considérer la pensée de Hegel et l'on voit quelles attaches relient ce système à Kant Schiller, Schelling et avant eux Platon et Plotin. — R. Berthelot : « *Gœthe et Hegel* ». Tout d'abord, les rapports directs, personnels de Gœthe avec Fichte, Schelling et Hegel : il apparaît rebuté par leur langage et leur méthode constructive et proteste contre eux au nom de l'expérience et de l'observation. Puis leurs rapports de pensée. S'il n'est pas sûr que Fichte ait agi sur Gœthe, il y a certainement eu influence réciproque entre ce dernier et Schelling et malgré des différences notables, on peut dire de Hegel « qu'il est une sorte de Gœthe de la philosophie. — M. Guéroult : « *Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la Raison pure* ». Sont déterminés quelques aspects des origines de la pensée hégélienne par l'étude de ses rapports

avec la Critique de la Raison pure. — E. VERMEIL : « *La pensée politique de Hegel* ». Le travail est caractérisé par une distinction entre les vues concrètes de Hegel sur la situation et l'avenir politiques de l'Allemagne et ses idées relatives à l'idéal de la communauté organisée. Cette distinction, omise le plus souvent par les historiens et les critiques, à fortiori par l'opinion publique, donne à la pensée hégélienne, une portée toute différente.

Octobre-Décembre 1931. — D. PARODI : « *L'esence du romantisme* ». Il est une réaction contre l'académisme et une affirmation de relativité des formes esthétiques et de liberté. Il est en même temps abandon de soi à la spontanéité de la nature, de la poussée sociale, de l'élan mystique. Contradiction. D'où des réactions inévitables et parfois excessives. Mais la marque du romantisme et son influence demeurent dans tous les domaines de la vie intellectuelle. — J. DEVOLVÉ : « *Les paliers de la connaissance et la constitution spirituelle de l'homme* ». L'analyse distingue plusieurs paliers superposés en la connaissance humaine : la connaissance sensorielle, acte commun du sensible et du sentant, la connaissance sensori-verbale, la connaissance sensori-mathématique. Mais ces paliers divers ne sont pas isolés, parce que ces multiples formes de la connaissance « sont relatives à l'être et ont pour fonction d'amener à la conscience de soi ». Idée qui est explicitée par l'étude des fonctions pratiques, esthétique et philosophique, en distinguant par ailleurs le point de vue de la connaissance sensorielle et sensori-verbale, de celui de la connaissance sensori-mathématique, comme exprimant deux périodes différentes de l'humanité. — R. LENOIR : « *L'esthétique de Taine et son siècle* ». Effort pour situer Taine et interpréter son esthétique. — M. BLONDEL : « *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* » Réponse provisoire à l'article de M. Bréhier paru sous ce même titre, en cette même Revue (avril-juin 1931) et annonçant une réponse plus ample à paraître en un Cahier de « la Nouvelle Journée », d'ailleurs parue depuis. — M. WINTER · « *Cours d'analyse de l'Ecole polytechnique, par M. J. Hadamard* ». Simple compte rendu. — M. A. COCHET : « *Nietzche d'après son plus récent interprète* ». Première partie d'un travail sur Nietzche, fait d'après l'ouvrage considérable de M. Ch. Andler : « Nietzche, sa vie et sa pensée ».

REVUES DES SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Ami du Clergé. — 3 mars 1932. — Que penser des idées du Dr Chevrier sur l'agonie, sur l'illumination de l'âme qui se produirait alors et qui sauverait de l'enfer la plupart des hommes ? Exposé de ces idées. Critique théologique. Voici la conclusion :

« Nous pensons avoir montré tout ce qu'il y a de téméraire dans l'hypothèse adoptée par le Dr Chevrier. En somme, cet excellent cœur ne veut d'enfer pour personne. Bon chrétien, il entend sauvegarder le dogme de l'enfer. Et l'hypothèse de l'illumination dans l'agonie est pour lui le moyen de vider l'enfer, tout en le conservant à l'usage des seuls démons. C'est là une assertion qui, sans être *hérétique*, doit être,

pour les raisons que nous avons exposées, qualifiée de *téméraire*. Il serait même à souhaiter qu'une décision officielle ou des indications autorisées intervinssent à ce sujet ; car, avec la publicité qu'a donnée à l'article incriminé la *Documentation Catholique*, il est à craindre que certains esprits portés au laxisme ne tentent de le « populariser », ce qui ne manquerait pas, comme on nous l'écrit fort judicieusement, de provoquer dans certaines âmes de très imprudentes sécurités.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas une part de vérité dans les assertions outrancières de nos deux docteurs ? Nous avons déjà, au cours de cette étude, redit, avec le P. Roure, quelle possibilité psychologique s'offre en nombre d'âmes, d'une grâce spéciale de conversion à la mort.

« Nous devons donc, avec les meilleurs théologiens, proclamer qu'il existe à l'heure de la mort une grâce spéciale de conversion. Mais nous ignorons la nature et l'efficacité de cette grâce. Vouloir sonder les desseins secrets de la Providence à ce sujet serait s'exposer à faire fausse route et à être livré aux caprices de l'imagination. Nous en avons un exemple saisissant dans l'hypothèse émise par le Dr Chevrier. »

BIBLIOGRAPHIE

PHILOSOPHIE

Seb. Reinstadler, **Elementa philosophiae scolasticae**, 2 vol. reliés de XXVIII-552 pp. et XXX-566 pp., Fribourg en B., Herder, 1932.

La librairie Herder publie la quatorzième édition du Manuel de philosophie scolastique de Seb. Reinstadler. Ce Manuel a jusqu'ici rendu de grands services à l'enseignement, et il mérite parfaitement la grande diffusion qu'il a obtenue. On connaît ses qualités : quant au fond, doctrine thomiste (l'auteur suit généralement le Cardinal Mercier), — quant à la forme, organisation méthodique des matières et clarté des exposés et des discussions. Avec les additions et corrections qui ont été réalisées dans les précédentes éditions, ce Manuel a encore devant lui une longue carrière.

R. J.

HISTOIRE

Georg Hofmann, S. J. **Griechische Patriarchen und römische Papste, Untersuchungen und Texte. Patriarch Jeremias II, die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II, Patriarch Ioannikios II**; tome XXV des *Orientalia christiana*. Rome, Institut Pontifical des Etudes orientales. 1932.

Contribution à l'étude de l'histoire ecclésiastique de l'Orient à la fin du seizième siècle et au commencement du dix-septième. Le P. Hofmann résume l'histoire des patriarches et publie les documents originaux.

Funk-Bihlmeyer, **Kirchengeschichte.** Zweiter Teil : **Das Mittelalter.** Huitième édition, entièrement refondue, Paderborn, Schöningh, 1930. 9 marks broché.

L'Histoire de Funk, publiée il y a plus de quarante ans, était devenue classique en Allemagne. Elle permettait à l'étudiant en théologie et même à l'historien de trouver très brièvement indiquée avec une grande objectivité les questions qui intéressent la vie de l'Eglise. Elle était bien un peu schématique et ne se présentait guère comme un livre de lecture, mais ce n'était d'ailleurs pas ce que l'auteur s'était proposé.

Elle était connue en France par l'excellente traduction qu'en avait donnée M. l'abbé Hemmer.

Précieux instrument de travail, elle avait rendu pendant longtemps des services appréciables tant en France qu'en Allemagne.

Evidemment, il demandait à être tenu à jour. Après la mort de Funk, le Dr K. Bihlmeyer, professeur à l'Université de Tübingue, s'est chargé de ce travail.

Il ne s'est pas contenté de le rééditer en le tenant au courant, il en a fait un ouvrage nouveau. Bien peu de passages des anciennes éditions se retrouvent dans cette huitième. Ce qui est également intéressant à signa-

ler c'est qu'il s'est efforcé de le rendre moins squelettique et plus complet. En utilisant trois sortes de caractères selon le genre et l'importance des questions, et en multipliant surtout les caractères moyens et petits, il a pu, sans augmenter trop sensiblement les proportions de l'ouvrage, faire entrer incomparablement plus de renseignements.

Ce nouveau manuel comptera trois volumes. Le premier a paru depuis quelques années. Le second, consacré au moyen âge, vient de paraître. Il compte 385 pages d'un assez grand format et d'un texte serré.

Le moyen âge, que l'auteur continue à faire commencer en 692, est divisé en trois périodes : 1. Le *Pré-moyen âge* (de 692 à 1073), c'est-à-dire depuis le Concile in Trullo jusqu'à l'avènement de Grégoire VII. Période de transition. Il s'agit pour l'Eglise de se dégager des ruines de l'Empire romain d'Occident et de christianiser les peuples barbares. C'est aussi l'affaiblissement croissant de l'empire d'Orient et le malentendu avec Rome qui va jusqu'à la rupture complète.

2. La *période centrale ou de plein épanouissement* de la vie religieuse catholique. C'est aussi l'âge d'or de la puissance de la Papauté. C'est la Chrétienté à peu près réalisée (de 1073, avènement de Grégoire VII à la fin du pontificat de Célestin V en 1294).

3. La *Fin du moyen âge* marquée par l'affaiblissement de la vie religieuse et catholique ainsi que du pouvoir du pape, le désir de plus en plus accentué d'une réforme et les prodromes de la grande séparation religieuse (de 1294 à 1517).

Sous cette nouvelle forme, c'est vraiment le précis idéal dans lequel on trouvera mises au point de la science historique la plus actuelle et la plus sérieuse les questions qui peuvent intéresser le théologien et l'historien profane.

La bibliographie, tout en se restreignant volontairement à un choix des ouvrages les plus importants, ne laisse pas d'être assez développée. On y remarquera les ouvrages français récents et même des articles de revue de valeur.

Souhaitons que le troisième volume ne se fasse pas trop longtemps attendre. Souhaitons aussi qu'un ami de l'histoire ecclésiastique en France le mette à la portée du public français qui lui ferait certainement bon accueil.

E. R.

MORALE

Maurice Gand, **Guide juridique et pratique pour la lutte contre la licence des rues.** 2e édition revue et mise au courant. Librairie du Recueil Sirey. Paris, 1932. 132 pages. Prix : 7 fr. 50.

L'immoralité n'est plus seulement, de nos jours, une défaillance de la conduite privée. C'est un fléau social. Une véritable industrie, armée de toutes les ressources de la technique et de la publicité modernes, poursuit commercialement l'exploitation du vice sous toutes ses formes. L'action individuelle ne peut donc plus suffire. Il faut engager une action collective.

Des lois contre l'immoralité, il en existe sans doute, et d'assez nom-

breuses pour que la propreté de la rue soit assurée efficacement. Mais les Parquets n'ont pas le courage de toujours les appliquer ! On a donc suscité un vaste mouvement d'opinion pour obliger les magistrats à faire tout leur devoir. Sous des noms divers, des groupements, confessionnels ou non, se sont peu à peu constitués. Le clergé doit les connaître pour les encourager en y adhérant lui-même et en y engageant les militants de ses œuvres. Voici les principales associations qui existent en France :

— La « *Ligue pour le relèvement de la moralité publique* », dont le président est M. Gemähling, professeur à la Faculté de droit de Strasbourg, et le délégué général M. Pourésy, 39 bis, rue de Laseppe, à Bordeaux.

— La « *Société d'action contre la licence des rues* », présidée par M. Pernot, député, et administrée par M. le Colonel Bayle, 174, rue de l'Université, à Paris.

— En 1905. on a fondé la « *Fédération française des sociétés contre l'immoralité publique* » dont le Président est M. Paul Nourrisson, avocat à la Cour d'appel de Paris, et le Délégué général M. Pourésy.

— Un « *Comité national de la Moralité publique* », groupant une vingtaine de fédérations et associations, existe enfin depuis 1928, avec, comme secrétaire, M. Vieuille, 84, rue de Lille, à Paris.

Pour se mettre au courant de l'activité de ces différents mouvements, on pourra consulter le journal mensuel « *Le Relèvement social* » et le « *Bulletin* (trimestriel) *d'informations antipornographiques* », publiés, tous deux, par M. Pourésy, 39 bis, rue de Laseppe, à Bordeaux.

Mais il fallait un manuel indiquant, d'une façon très pratique, comment saisir la justice et intervenir auprès des autorités administratives. M. Maurice Gand, professeur à la Faculté libre de droit de Lille et qui collabore, depuis plus de vingt ans, au « *Comité lillois de vigilance pour la protection morale de la jeunesse et la répression de la licence des rues* », écrivit, en 1927, ce manuel. Son petit livre eut tant de succès qu'une deuxième édition vient de paraître considérablement augmentée (136 pages au lieu de 72) ; c'est elle que nous présentons aujourd'hui : aucun des problèmes que pose la lutte contre toutes les formes de l'immoralité n'a été laissé de côté. Les éducateurs et les hommes d'action y trouveront tout ce qu'ils doivent savoir pour user des armes que les lois mettent à leur disposition. Voilà donc un manuel qui doit figurer dans toute bibliothèque sacerdotale.

G. L.

PÉDAGOGIE

R. P. Ch. de Maillardoz, S. J. **Le Décalogue de l'autorité paternelle.** Bonne Presse, 198 pages. Prix : 4 fr. — **Les Sept Péchés capitaux de l'enfance.** Bonne Presse. 96 pages. Prix : 2 fr.

« Ni le père ni la mère, écrit l'auteur, n'ont passé sur les bancs où s'apprend l'art fort délicat de l'éducation de l'enfance... Ils se sont engagés dans une carrière à laquelle rien ne les a préparés. Il n'est pas

une profession dont on assume, aujourd'hui, les obligations avec semblable témérité. » Il faut donc venir au secours des parents, ces « éducateurs sans science éducative ». Il en est grand temps, étant donné la crise actuelle des mœurs familiales.

Le clergé a un beau rôle à remplir auprès des pères et des mères de famille. Ceux-ci n'ont pas le temps de lire nos gros manuels de pédagogie. Mettons à leur portée les enseignements de nos maîtres par le double moyen du petit livre et de la prédication.

C'est ce qu'a entrepris le R. P. de Maillardoz : il a parlé aux parents ; il a publié ensuite ses conférences dans deux petits livres qui se présentent sous un format commode et à un prix accessible à toutes les bourses.

Le « *Décalogue de l'Autorité paternelle* » ? Ce sont les dix commandements suivants qu'il propose à la bonne volonté des parents : 1. Ayez un programme ; 2. Que vos ordres soient sobres, clairs et affectueux ; 3 Ni prières ! ni marchés ! ni capitulations ! ; 4. Que votre direction soit instructive ; 5. N'oubliez pas la sanction ; 6. Disciplinez l'enfant dès sa naissance ; 7. Que l'entente règne entre vous ; 8. Imposez-vous par l'exemple ; 9. Faites-vous respecter ; 10. Patience !... L'avenir et à vous.

Les « *Sept péchés capitaux de l'enfance* » ? La formule prête à équivoque : il ne s'agit pas de la nomenclature donnée par le catéchisme, mais des sept défauts que l'on rencontre chez — pour ne pas dire tous — la plupart des enfants : 1. L'égoïsme ; 2. La jalousie ; 3. La colère ; 49. La désobéissance ; 5. La gourmandise ; 6. Le mensonge ; 7. Le larcin.

Voilà deux petits volumes que nos confrères pourront répandre facilement dans les foyers. Mais un bon conseil : qu'ils n'omettent pas de les lire pour leur gouverne ; ils y apprendront comment il faut pratiquer la prédication « éducatrice », la prédication « familiale ».

La langue du R. P. de Maillardoz est à la portée de tous, simple et claire. Ses analyses psychologiques sont fines, vraies, personnelles, illustrées de faits, de portraits et d'exemples recueillis à travers de très nombreuses lectures, mais consignés directement, la plupart du temps, par un témoin doué d'une rare puissance d'observation.

A cause de toutes ces qualités nous n'hésitons pas à demander, pour les prochaines éditions, la disparition de quelques petits passages : l'opposition trop accentuée, à notre sens, entre l' « Education nouvelle » et l' « Education ancienne », de même que certaines critiques qui — contrairement à la manière de l'auteur — sont trop peu nuancées sur les « immortels principes de 89 » et l' « Ecole unique ». Boutades, c'est évident, et qui ne tirent pas à conséquence ; mais, comme ces boutades peuvent choquer certaines âmes ne sachant malheureusement pas assez distinguer préjugé de classe, politique et religion, nous gagnerons, nous semble-t-il, toujours, au point de vue apostolique, à nous les refuser impitoyablement.

G. L.

Abbé Charles Grimaud. **Bébé grandit.** Pour la première éducation. Edit. Téqui. In-16 double cour. de 280 pages. Prix : 10 fr.

Tous nos confrères connaissent les ouvrages de M. Grimaud : *Futurs prêtres. Futurs époux. Futures épouses. Jeunes et vieux ménages. L'Epouse attrait du foyer.* Il manquait à la collection un livre destiné aux parents eux-mêmes pour la toute première éducation de leurs enfants. « Bébé grandit » aurait la prétention de travailler à former des « Parents éducateurs ». Ce souhait que formule l'auteur à la fin de son Avant-propos, marque bien le but de cet ouvrage dont voici les quatre parties : 1. L'Education est à base de sacrifice ; 2. L'Education est une création d'habitudes ; 3. L'Education est une imitation ; 4. L'Education est une prédication.

G. L.

LITURGIE

Martyrologe romain, traduction française par Dom J. Baudot, O. S. B., nouvelle édition revisée, annotée et rendue conforme à l'édition officielle de 1930, par Dom F. Gilbert, O. S. B., chez Tralin, éditeur. 60 fr.

Si l'édition du Martyrologe romain publiée en 1922 constituait par rapport aux éditions précédentes « comme un livre tout nouveau », celle de 1930 n'en diffère que par l'addition de quelques « nouvelles notices concernant les saints récemment canonisés et quelques amplifications apportées aux notices d'autres saints ». Il faut néanmoins savoir gré au R. P. Dom Gilbert d'avoir publié cette nouvelle traduction d'après l'édition officielle de 1930 ; il en a profité pour donner dans l'Introduction quelques notions terminologiques très utiles et pour y exposer d'une manière plus complète et plus claire les règles à suivre dans la lecture du Martyrologe. Il a, de plus, introduit en notes dans le cours du catalogue des Saints quelques indications très précieuses sur les localités qui y sont mentionnées. A la fin du volume, des tables indiquent les modifications apportées par l'édition de 1930 à celle de 1922. Le R. P. nous autorisera bien à lui faire part de notre étonnement de voir au 26 septembre la nouvelle notice des martyrs du Canada (dont l'office n'est pas concédé à l'Église universelle) insérée avant celle de saint Callistrate et de ses compagnons, martyrs romains, contrairement aux prescriptions rubricales rappelées à la page 25. Malgré cette petite réserve, on ne peut que louer le R. P. de cette nouvelle édition, destinée à rendre de grands services aux communautés religieuses ainsi qu'aux fidèles soucieux de prendre davantage conscience de l'admirable fécondité de l'Eglise en fruits de sainteté.

VARIÉTÉS

Ernest Seillière. **J.-K. Huysmans.** Un vol. Grasset, éditeur, Paris. 1931. 15 fr.

Après une éclipse de quelques années, Huysmans reprend faveur si l'on en juge par les études dont son œuvre est l'objet. Il compte des

amis passionnés et de non moins ardents détracteurs, aussi est-ce avec sympathie et curiosité que l'on accueille le livre que lui consacre M. Ernest Seillière qui analyse l'œuvre de Huysmans en moraliste et en philosophe pour qui les idées ont plus de prix que la forme qui les revêt.

L'éminent critique trouve que l'Eglise a montré pour le romancier une belle largeur de vue, une infatigable tolérance, et cela est bien vrai quand on se rappelle que l'écrivain né sous le signe et l'influence du naturalisme n'a été ni tendre ni juste pour les hommes d'Eglise qui l'ont cependant accueilli on sait avec quel enthousiasme. Comment admettre toutes ses critiques et ses outrances, car sous Durtal c'est bien toujours Marles, Jayant, Folantin, Des Essaintes qui parlent, c'est-à-dire Huysmans lui-même.

Sa conversion dont il ne faut pas un seul instant suspecter la sincérité ne fut, comme il l'avoue lui-même, qu'un *aiguillage* pour faire passer le même train.

Par ce livre M. Seillière termine une série d'études sur le Romantisme catholique. Il montre en Huysmans le mysticisme naturiste et passionnel évoluant en un mysticisme esthétique.

« C'est par une si essentielle propension de son tempérament, par l'émotion qui se dégageait pour lui du plain-chant, par son admiration pour l'art plastique du Moyen-Age, qu'à la manière des romantiques allemands de 1800, il fut conduit vers la foi catholique. Dans son œuvre et après s'être combinée quelque temps avec les survivances du naturalisme de Zola la disposition esthétique de l'âme, tant bien que mal enfermée dans les cadres moraux que lui imposa l'Eglise, devait s'épanouir en commentaires infatigables sur la symbolique, la liturgie et la mystique chrétiennes ».

Loin d'accepter la discipline de l'humanisme dévôt de notre époque classique Huysmans s'en tient à la mystique du Moyen Age. Sa conversion sincère rendue définitive par l'effort de volonté qu'appuient des jouissances d'art fut accueillie avec tolérance et patience par l'Eglise, et le prépara à la mort courageuse et chrétienne qui fut précédée d'atroces souffrances.

On lira avec un particulier intérêt les chapitres sur la Symbolique chrétienne, la Liturgie chrétienne, la Thaumaturgie chrétienne où M. Seillière analyse la *Cathédrale*, *l'Oblat*, *Sainte Lydwine* et *Lourdes*.

Cet essai se termine par une conclusion fort judicieuse : « La conversion de Huysmans fut singulièrement favorable à son talent ; elle nous a donné un vigoureux écrivain de plus. Mais qu'il soit désirable que la Chrétienté se compose de beaucoup de chrétiens de ce type, c'est ce que je concéderais avec peine. Il faudrait pour se prononcer sur ce point à coup sûr avoir la possibilité de mettre en balance ceux qu'il a su rallier à sa croyance et ceux qu'il a choqués, refroidis dans leurs sentiments tout au contraire : or, c'est là le secret des cœurs. »

G. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Supplément à la « Revue Apologétique » du 5 Novembre 1932

TABLES DU TOME LIVe

Janvier à Juillet 1932

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JANVIER 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE FÉVRIER 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MARS 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AVRIL 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MAI 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUIN 1932.

II. — Table par noms d'auteurs.

III. — Table des articles par matières.

D

E

F

H

J

L

M

P

R

S

T

V

IV. — Table des ouvrages recensés

A

B

C

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

V. — Table des Revues analysées.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.











